سلسلہ تالیفات و افادات حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہ
مہتمم سابع دار العلوم دیوبند
کمالاتِ حکیم الاسلام
حصہ ششم
ترتیب و تصحیح
مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی

سلسلۂ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہٗ
مہتمم سابع دار العلوم دیوبند

کمالاتِ حکیم الاسلامؒ

جلد ششم

*** اس مجموعہ میں شامل رسائل ***

- ❖ نکاح وطلاق عقل وشرع کی روشنی میں
- ❖ فطری حکومت مکمل
- ❖ انسانیت کا امتیاز
- ❖ حفظانِ زندگی اور عجائباتِ برزخ
- ❖ فلسفۂ نعمت ومصیبت مکمل

ترتیب وتصحیح: ـــ (مولانا) محمد عمران قاسمی بگیانوی
فاضل دار العلوم دیوبند، ایم-اے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

تصریحات

نام کتاب	کمالاتِ حکیم الاسلامؒ
مؤلف	حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ
ترتیب وتصحیح	مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی 9456095608
تعداد صفحات	۶۶۸
باہتمام	الحاج محمد ناصر خاں صاحب
کتابت	عمران کمپیوٹرس مظفرنگر (PH: 0131-2442408)
سن اشاعت	ستمبر 2006
قیمت	

ناشر

فرید بک ڈپو (پرائیویٹ) لمٹیڈ، دریا گنج نئی دہلی 110002

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست عنوانات کمالاتِ حکیم الاسلامؒ

تاثراتِ علمائے کرام

مسئلۂ نکاح وطلاق عقل وشرع کی روشنی میں

صفحہ نمبر	عنوان
۵۰	✪ دین کی حفاظت کا وعدہ
۵۱	✪ سوالات کی بنیاد اور جواب کی تمہید
۵۱	✪ شکوک وشبہات کا تجزیہ
۵۱	✪ مساواتِ مرد وزن کے غلط تصور کی تین فرضی بنیادیں
۵۳	✪ فاسد بنیادوں پر فاسد تعمیر
۵۳	✪ اصل اول
۵۳	✪ حقیقت ناشناسی
۵۳	✪ نکاح وطلاق کی شرعی حیثیت
۵۴	✪ نکاحِ شرعی
۵۶	✪ زوجین کا فرقِ مراتب
۵۷	✪ مرد کی قوّامیت وکفالت کی ایک اہم وجہ
۵۹	✪ مرد کو عورت کے بارے میں ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے
۶۱	✪ مرد کی بالادستی اور عورت کی زیردستی کی ایک اور دلیل
۶۲	✪ طلاقِ شرعی
۶۴	✪ ایک فقہی خلجان
۶۸	✪ حقِ طلاق
۶۹	✪ قرآن کریم نے طلاق کے فعل کو ہر جگہ مرد ہی کی طرف منسوب کیا ہے
۷۱	✪ طلاق کی مستقل کوئی حیثیت نہیں ہے وہ نکاح کے تابع ہے
۷۳	✪ معاشرہ اور طلاق
۷۴	✪ زن وشوہر کی مساوات کا تصور فطرت اور انصاف کے منافی ہے

صفحہ نمبر	عنوان
۹۵	۷۔ فریقین کی نوعیت کا فرق
۹۵	۸۔ ردو فسخ کا فرق
۹۶	۹۔ عملی فرق
۹۶	۱۰۔ اندازِ قبول کا فرق
۹۷	۱۱۔ ذمہ داریوں کا فرق
۹۷	۱۲۔ غلبہ کا فرق
۹۸	۱۳۔ تصرفات کا فرق
۹۹	۱۴۔ منصبی فرق
۱۰۰	۱۵۔ شرائط کا فرق
۱۰۱	۱۶۔ قول وقرار کا فرق
۱۰۲	۱۷۔ انتفاعات کا فرق
۱۰۲	۱۸۔ لفظی تاثیر کا فرق
۱۰۳	۱۹۔ احکام کا فرق
۱۰۴	اشتراکِ عمل
۱۰۴	۲۰۔ شرکت کی نوعیت
۱۰۶	یک زوجگی کے حامیوں کا باطل نقطۂ نظر
۱۰۷	۲۱۔ صنفی فرق
۱۰۸	۲۲۔ قرب وقرابت کا فرق
۱۰۹	۲۳۔ تفریعی فرق
۱۱۱	۲۴۔ آثار ولوازم کا فرق
۱۱۳	نتیجہ اور خلاصہ

فطری حکومت (کامل)

عنوان	صفحہ نمبر

صفحہ نمبر	عنوان

صفحہ نمبر	عنوان

صفحہ نمبر	عنوان

صفحہ نمبر	عنوان

عنوان	صفحہ نمبر

صفحہ نمبر	عنوان

عنوان	صفحہ نمبر

انسانیت کا امتیاز

صفحہ نمبر	عنوان
۳۷۸	ملائکہ سے نوعیتِ خطاب
۳۷۹	جنات سے نوعیتِ خطاب
۳۸۰	جنات میں نبوت نہ رکھنے کی وجہ
۳۸۰	انسان کو مستقلاً خطاب
۳۸۱	علم اور وحیٔ الٰہی کے لئے انسان کا انتخاب
۳۸۲	انسان کا ممتاز علم
۳۸۴	ایک چشم دید مثال
۳۸۶	فنِ سیاست بھی حیوانات میں پایا جاتا ہے
۳۸۸	بطخوں میں سیاست و تنظیم
۳۸۸	مکڑی کی صنعت کاری
۳۹۰	طبعی علوم انسان کے لئے وجہِ امتیاز نہیں ہیں
۳۹۰	انسان کا امتیاز
۳۹۱	علمِ شریعت کی حقیقت
۳۹۱	دیگر مخلوقات پر انسان کی برتری
۳۹۴	طبعی تقاضوں کی مخالفت کمال ہے
۳۹۴	حجۃ الاسلام سیدنا الامام حضرت نانوتویؒ کا بصیرت افروز واقعہ
۳۹۶	حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا عروجِ روحانی
۳۹۷	علمِ نبوت کے لئے ضرورتِ جدوجہد
۳۹۹	انسان کی عبادت فرشتوں کی عبادت سے افضل ہے
۴۰۰	انسان کی عبادت میں مزاحمتِ نفس ہے
۴۰۰	انسان کے کائنات سے بازی لے جانے کا سبب

عنوان	صفحہ نمبر

حفظانِ زندگی اور عجائباتِ برزخ

فلسفۂ نعمت ومصیبت (کامل)

رہبرِ منزل تصانیف

از قلم

حضرت مولانا محمد سالم صاحب قاسمی دامت برکاتہم

مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند، نائب صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ

الحمد للّٰہ و کفٰی و سلام علی عبادہ الذین اصطفٰی. امابعد.

خاکیٔ نوری نہاد و نوریٔ خاکی اساس　　　خواجۂ بندہ نواز و بندۂ یزداں شناس

ملت اسلامیہ کے محسنِ اکبر حضرت الامام محمد قاسم النانوتوی قدس سرہٗ (بانی دارالعلوم دیوبند) کی ذاتِ گرامی، آپ کی علمی رفعت، گہرائیٔ فکر اور ندرتِ استدلال سے غیر معمولی طور پر متأثر ایک وسیع النظر عرب عالم فضیلۃ الشیخ علامہ عبد الفتاح ابو غدّہ رحمۃ اللہ علیہ نے دارالعلوم دیوبند میں تشریف لانے اور حضرت الامام النانوتویؒ کے علوم کے ترجمے کے ذریعہ تھوڑے سے استفادہ کے بعد، حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ سے، کمالِ تأثر، قدردانی سے شکایتاً فرمایا کہ حضرت الامام النانوتوی کی بعض مصنفاتِ وقیعہ کے چند مختصر مفاہیم عالیہ ترجمۃً سن کر میں نے ایک پوری کتاب کا ماحصل مرتب کرلیا ہے، جسے بار بار پڑھنے کے بعد مجھے علمائے دارالعلوم دیوبند سے یہ بجا اور برمحل شکایت پیدا ہوئی کہ حضرت الامام کے یہ بیش قرار علوم نادرہ ہیں کہ ان سے مستفید کو ''رازی'' اور ''غزالی'' سے بے نیازی نصیب ہوسکتی ہے۔ لیکن اس بیش بہا ذخیرہ کو عربی زبان میں منتقل نہ کرکے آپ حضرات نے ہم غیر اردو دانوں کے ساتھ بڑی ناانصافی ہی نہیں بلکہ مجھے معاف فرمائیں اگر یہ کہوں کہ زبردست زیادتی فرمائی ہے، تو بے جا نہیں ہوگا۔

یہ ندرتِ استدلال پر مشتمل الہامی علوم چونکہ انسانیت کو رہنمائی دینے والے ابدی علومِ نبوت سے مستنبط ہیں، اس لئے یقین ہے کہ ان علومِ قاسمیہ کی روشنی سے عالم کو منور کرنے والی شخصیات بھی

ہر دور کو حق تعالیٰ اسی طرح عطا فرماتا رہے گا جیسا کہ:

حضرت شمس تبریزؒ کو ان کے علوم کا ترجمان بنا کر جلال الدین رومیؒ دیئے گئے............حافظ ابن تیمیہؒ کو ابن قیمؒ دیئے گئے.........حافظِ حدیث ابن حجر عسقلانیؒ کو علامہ سخاویؒ دیئے گئے...... ......حافظ ابن ہمامؒ کو قاسم ابن قطلو بغاؒ دیئے گئے...........مسندِ ہند شاہ ولی اللہؒ کو شاہ عبد العزیزؒ دیئے گئے...... ......سید الطائفہ حاجی امداد اللہؒ کو امام محمد قاسم نانوتویؒ دیئے گئے............ حضرت الامام محمد قاسم النانوتویؒ کو شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ دیئے گئے...........شیخ الہندؒ کو شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی اور جامع المعقول والمنقول علامہ محمد ابراہیم بلیاویؒ دیئے گئے.........اور علامہ عثمانیؒ اور علامہ بلیاویؒ کے توسط سے علومِ قاسمیہ کی عالمگیر ترجمانی کے شرف سے فضیلۃ الشیخ حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحبؒ کو منجانب اللہ مشرف فرمایا گیا۔

حضرت حکیم الاسلام نور اللہ مرقدہ' کے اس علمی بیش بہا سرمائے کو ہندوستان، پاکستان اور انگلینڈ وغیرہ کے دینی کتب خانے اپنی حسبِ ضرورت اور حسبِ صوابدید متفرق کتابوں کی صورت میں شائع کرتے رہے، اس لئے جہاں بہت سی کتبِ طیبہ بہ تسلسل اشاعت پذیر ہوتی رہیں وہیں بہت سی کمیاب اور نایاب بھی ہوتی رہیں۔

نیز جہاں یہ حقیقت ہے کہ سائنسی ترقیات سے مغرب کے ''بے خدا تمدن'' اور ''بے حیا تہذیب'' نے اسلام کے باخدا تمدن اور باحیا تہذیب کے برخلاف زبردست محاذ قائم کر کے عقائدی الحاد اور عباداتی اشتباہات کے بے شمار دروازے کھول دیئے ہیں، وہیں یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ گذشتہ صدی میں حضرت حکیم الاسلامؒ کے ایشیاء، افریقہ، یورپ اور امریکہ کے چالیس سے زیادہ ملکوں کے دوروں میں حکیم الاسلامؒ کے پرتاثیر خطابات، فکری طور پر الحاد کی طرف مائل اور اشتباہات سے دوچار لاتعداد افراد کے لئے وسیلۂ نجات اور دین پر ذریعۂ استقامت بھی بنے ہیں۔

اس عظیم تجربے سے عالمی دینی فیض رسانی کی جانب التفات وتوجہ سے محترم گرامی مولانا محمد عمران صاحب قاسمی ایم، اے (علیگ) کو مشیتِ ربانی نے، علومِ حکیم الاسلامؒ کی موجودہ ذوق کی رعایت کے ساتھ، تدوینِ جدید کی توفیق سے مشرف فرمایا۔ چنانچہ مولانا موصوف نے اپنی بالغ نظری

سے، حضرت حکیم الاسلامؒ کی زیادہ سے زیادہ تصانیف کو غیر معمولی کاوش وکوشش سے جمع فرمایا اور اس کے بعد علمی سلیقۂ خداداد سے ان تمام قیمتی کتب کو:

تحقیقاتِ حکیم الاسلام...... تنقیحاتِ حکیم الاسلام...... تشریحاتِ حکیم الاسلام...... کمالاتِ حکیم الاسلام...... ارشاداتِ حکیم الاسلام...... مشاہداتِ حکیم الاسلام...... شخصیاتِ حکیم الاسلام...... تقریظاتِ حکیم الاسلام...... منظوماتِ حکیم الاسلام...... توضیحاتِ حکیم الاسلام ...... اور افاداتِ حکیم الاسلام کے عنوانات پر منقسم فرما کر ان کی افادیت کو وسیع اور ان سے استفادے کی راہوں کو انتہائی آسان و دلکش بنا دیا، اور ساتھ ہی اکابر رحمہم اللہ کے قرار واقعی قدر شناس اور خدمتِ دین کے رمز شناس جناب محترم الحاج محمد ناصر خاں صاحب (مالک فرید بک ڈپو، دہلی) نے نہ صرف اپنے مقبول عند اللہ دینی ذوقِ سلیم سے ایک سو کے قریب ''کتبِ طیبہ'' کی اشاعت کا وعدہ ہی فرمایا بلکہ غیر معمولی خواہش واصرار کے ساتھ اشاعت کے لئے جلد از جلد فراہمیٔ کتب کے لئے تقاضا بھی فرمایا۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر کے ساتھ ان کے کاروبار میں غیر معمولی برکات وترقیات عطا فرمائے۔

میں محسن ملت الحاج جناب ناصر خاں صاحب اور محسن جماعتِ اہلِ حق مولانا محمد عمران صاحب قاسمی بگیانوی (ایم-اے علیگ) کی خدمات میں اپنے والد ماجد حضرت حکیم الاسلام نور اللہ مرقدہ کی مصنفاتِ ثمینہ کی انتہائی جذاب ودلکش تدوین وطباعت واشاعت پر بصمیمِ قلب تشکّر کے ساتھ ہدیۂ تبریک پیش کرتا ہوں، اور دعاء گو ہوں کہ حق تعالیٰ اس عظیم ذخیرۂ علم ودین سے علمی اور عرفانی عالمی افادیت کے ساتھ مادّی، مالی اور عزتمندی کے ساتھ مرتب محترم اور طابع وناشر مکرم کے لئے منفعتِ عظیمہ کا وسیلہ بنا کر موجبِ اجرِ ابدی فرمائے۔ آمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

(دستخط) محمد سالم

مہتمم دار العلوم دیوبند (وقف)

۱۰؍ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ (۹؍مئی ۲۰۰۶ء)

قیامِ عالم تک اہل علم وقلم کیلئے رہنما

از جناب مولانا محمد عبداللہ ابن القمر الحسینی صاحب مدظلہ العالی

کنوینر حکیم الاسلام عالمی سیمینار، ناظم شعبۂ نشر واشاعت

وقف دارالعلوم دیوبند

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علیٰ سید المرسلین وعلیٰ اٰلہ وصحبہ اجمعین.

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب علیہ الرحمہ کی حیات وخدمات پر ہونے والے عالمی سیمینار کی تاریخوں کا اعلان ہوتے ہی عالِم اسلام میں پھیلے ہوئے فضلائے دارالعلوم دیوبند نے اپنی اپنی بساط کے مطابق حضرت حکیم الاسلامؒ کی خدمات کو منظر عام پر لانے کی کوششیں شروع کردیں۔

حکیم الاسلام عالمی سیمینار کی مرکزی کمیٹی نے اولین مرحلے میں ہی اس چیز کی یقین دہانی کرائی تھی کہ سیمینار کے عظیم مقاصد میں اولین مقصد حضرت حکیم الاسلامؒ کی تمام تصنیفات وتالیفات کو یکجا کرکے کتابی شکل میں تشنگانِ علوم اورعوام الناس کی خدمت میں پیش کرنا بھی ہے، جو قیامِ دنیا تک اہل زبان وقلم اور جویانِ حق وصداقت کے لئے رہنما ثابت ہوں گی۔

اس کارِ عظیم کے لئے حضرت مولانا محمد سفیان قاسمی مدظلہ العالی آرگنائزر حکیم الاسلام عالمی سیمینار ونائب مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند نے ملک گیر سطح پر کتابوں کو یکجا کرنے کی مہم چلائی اور کچھ کتابیں بیرونِ ملک سے حاصل فرما کر ''دفتر حکیم الاسلام عالمی سیمینار'' کو مہیا کرائیں۔

اب دوسرا مرحلہ ان کتابوں کو یکجا کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی سلیقہ مندانہ ترتیب اور صحتِ کتابت ودیگر امتیازات پیدا کرنے کا تھا، اس سلسلہ میں سیکڑوں افراد کے رابطے سامنے آئے، کئی اداروں اور اشخاص نے اس سلسلہ میں اپنی خدمات پیش کیں، ابھی ہم ان تمام تیاریوں میں مصروف ہی تھے کہ سیمینار کے اعلان کے بعد اپنے طور پر خاموشی سے کام شروع کرنے والے ایک شخص نے اپنے کام کا خاکہ جب احقر کے سامنے پیش کیا اور اس سلسلہ میں سیمینار کے ذمہ دار کی حیثیت سے احقر سے تعاون طلب کیا تو احقر کی مناسب اور قابل شخص کے لئے متلاشی اور جویا نظروں نے اس اہم اور عظیم خدمت کے لئے ان کا انتخاب کرلیا۔

مولانا موصوف ملک کے ممتاز مکتبہ (فرید بک ڈپو، دہلی) سے وابستہ اور اس ادارے کے لئے ترجمہ وتصحیح کی اہم خدمات انجام دے رہے ہیں۔ فاضل موصوف کئی کتابوں کے مصنف اور اردو سے ہندی مترجم کی حیثیت سے خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ انھوں نے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نور اللہ مرقدہ' کے اردو ترجمہ کو ہندی کا قالب بھی دیا ہے۔ قریب تین سال قبل حضرت علامہ محمد ابراہیم بلیاویؒ پر ان کی ایک کتاب بھی منظر عام پر آئی ہے۔ جن کا وطن مردم خیز خطہ (مظفرنگر) ہے۔ وہ ایشیاء کی عظیم علمی درسگاہ - دارالعلوم دیوبند- کے فاضل ہیں اور ان کا دل حضرت حکیم الاسلام علیہ الرحمہ کی عقیدت ومحبت میں غوطہ زن ہے۔ میری مراد جناب مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی ایم-اے (علیگ) سے ہے۔

موصوف نے قریب دو جلدوں کا مبیّضہ احقر کو دکھلایا اور اپنے کام کرنے کے انداز اور کام کی ترتیب کا جو خاکہ پیش کیا، راقم الحروف نے یہ محسوس کیا کہ اس کارِ عظیم کے لئے موصوف کا انتخاب من جانب اللہ ہے۔ چنانچہ میں نے ان کی اس خدمت کی تحسین کی۔

احقر نے مولانا محمد سفیان قاسمی مدظلہ العالی کی خدمت میں مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی کے اس خاکہ اور ترتیب کا ذکر کیا تو مولانا نے بھی اظہارِ مسرت کیا اور خود دیکھنے کا اشتیاق ظاہر کیا۔ مولانا محمد عمران قاسمی نے حضرت خطیب الاسلام مولانا محمد سالم صاحب قاسمی مدظلہ العالی (مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند) کی خدمت میں اس عظیم کام کا مجوزہ خاکہ پیش کیا تو حضرت نے دل کی عمیق

گہرائیوں سے ایک تقریظ تحریر فرمائی جو حضرت کے دلی احساسات اور مسرت وشادمانی کی مظہر ہے۔

وقت کم، کام بڑا اور معیار بلند، ان تمام باتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی طباعت کے لئے ملک کے ممتاز اشاعتی ادارے (فرید بک ڈپو، دہلی) نے کمر ہمت باندھی، جو دراصل مرتب کتاب ہی کی کوششوں اور توجہ دلانے کا ثمرہ ہے۔اس کے لئے ذمہ دارانِ ادارہ مبارک باد کے مستحق ہیں۔

دعاء گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس ادارے کو مزید ترقیات سے نوازتے ہوئے ذمہ داران اور جملہ معاونین کے لئے اس خدمت کو ذخیرۂ آخرت بنائے اور مرتب جناب مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی کی عمر میں طولانی اور قلم میں جولانی نصیب فرما کر وقت میں برکت عطا فرمائے، تا کہ ان کو زیادہ سے زیادہ دینی خدمات کی سعادت نصیب ہو۔آمین

عبداللہ ابن القمر الحسینی

کنوینر حکیم الاسلام عالمی سیمینار، دیوبند

۲۸ر مئی ۲۰۰۶

حرفِ چند

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم. الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین.

امابعد! اللہ کریم کا بے پایاں شکر واحسان ہے کہ ایک علم ودانش سے تہی دامن کو محض اپنے فضل وکرم سے ایک علمی کام کی توفیق سے نوازا۔ الحمد للہ ''افادات وتالیفاتِ حکیم الاسلام'' پر مشتمل چھٹی جلد بنام ''کمالاتِ حکیم الاسلامؒ '' پایۂ تکمیل کو پہنچ کر طباعت کے لئے جارہی ہے۔

اس جلد میں جو کتابیں شامل ہیں وہ علم وحکمت کا ایک سمندر ہیں جنکے اندر حضرت حکیم الاسلامؒ کے طبع عالی نے اپنی بلند پروازی کا خوب خوب مظاہرہ کیا ہے۔

''مسئلہ طلاق ونکاح'' میں عورت ومرد میں نام نہاد مساوات کے علمبرداروں کو حضرت نے جس دوراہے پر لاکر کھڑا کیا ہے اس کے بعد ان کے لئے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ نہ صرف اپنی اس دعویداری سے دست بردار ہوں بلکہ اپنی ذریت سے بھی کہہ دیں کہ اسلام کے کسی بھی حکم کے خلاف زبان درازی اور زہرافشانی کی کوشش نہ کریں ورنہ مساوات کے اس مطالبہ میں ان کی موجودہ حیثیت وماہیت ہی خطرے میں پڑ جائے گی۔ ہر ہر چیز میں عورت ومرد کی مساوات کا ڈھنڈورا پیٹنے والوں کے لئے یہ کتاب ایک تازیانۂ عبرت ہے، اور انہیں بتادیا گیا ہے کہ اسلام ایک عالمی مذہب ہے جو من جانب اللہ ہے، اسکے ہر حکم کے اندر بے شمار حکمتیں پنہاں ہیں جن میں انسان کی عقلِ خام سے پیوندکاری نہیں کی جاسکتی۔

اس جلد میں دو کتابیں ایسی شامل ہیں جن سے حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کے علمی نبوغ اور اسرارِ کائنات پر نگاہِ بصارت وبصیرت کا من کل الوجوہ اظہار ہوتا ہے۔ ''فطری حکومت'' اور ''فلسفہ نعمت ومصیبت'' آپ کی ایسی تحریریں ہیں جن کو پڑھتے ہوئے امام غزالی کی علمی رفعت اور مولانا محمد قاسم نانوتوی کے نادر طرزِ استدلال کی شبیہ صاف نمایاں ہے۔

فطری حکومت کے اندر جہاں اس کائنات کے نظام کی تفصیلات کو واضح کیا ہے اور بتایا ہے کہ خلافت بھی وہی مقبول ومطلوب ہے جو فطری حکومت کے اصولوں پر مبنی ہو، وہاں فلسفہ نعمت ومصیبت

کے اندر دنیا کی نعمت و مصیبت کے اسباب، مخلوق کے اعمال کی اس پر اثر اندازی اور خالقِ کائنات کی مختاریت و مطلقیت کو ایسے انداز سے واضح کیا ہے کہ پڑھنے والے کی آنکھوں کے سامنے بہت سے غیبی حقائق کا ظہور ہوتا چلا جاتا ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ مدارسِ اسلامیہ کے نصاب کی تطہیر کر کے اس میں سے بعض نظری علوم اور ناپید ہو چکے فرقوں کے عقائد کو خارج کیا جائے اور نئے علوم اور دورِ حاضر کے مباحث کو شامل کیا جائے، ان کو یہ کتاب ضرور پڑھنی چاہیئے، تاکہ انہیں معلوم ہو کہ فرقوں کے بظاہر ناپید ہو جانے سے ان کے نظریات کا ختم ہو جانا بھی ضروری نہیں۔ آج دہریوں کے نام سے ہوسکتا ہے کہ کوئی فرقہ آپ کو نہ ملے، لیکن اگر کسی جینی سے گفتگو کریں گے تو معلوم ہوگا کہ پچانوے فی صد ان کے عقائد دہریت پر مبنی ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ باطل نظریات آج بھی تقریباً وہی موجود ہیں، اعتراضات کی زمین نہیں بدلی، اگر بدلا ہے تو اس کا طرز اور انداز بدلا ہے۔

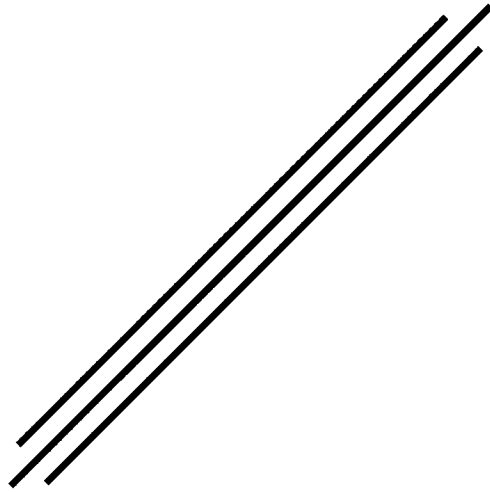
اسی لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم بھی حالات اور زمانہ کے مطابق زبان و بیان کو اختیار کریں اور اسی علمی اور سائنٹفک انداز میں اسلامی تعلیمات کو پیش کریں اور معترضین و معاندین کو دنداں شکن اور مسکت جواب دیں، نہ یہ کہ بحث و نظر کی ایک پوری تاریخ اور روایت ہی کو خیر باد کہہ کر اپنے اسلاف کی محنتوں سے روگردانی کر کے خود کو بے سہارا کرلیں۔

علمائے امت نے ہر محاذ کے لئے قابل قدر ذخیرہ چھوڑا ہے، ضرورت ہے کہ حسبِ ضرورت اس کا استعمال مؤثر انداز میں کیا جائے۔ حضرت حکیم الاسلامؒ نے قاسمی علوم کی تشریح کے ذریعہ جس علم کلام کی بنیاد حلقۂ دیوبند میں ڈالی تھی، افسوس کہ اس کو آگے بڑھانے والا کوئی نظر نہیں آتا۔

حد تو یہ ہے کہ ''فلسفہ نعمت و مصیبت'' جیسی اہم اور قابل قدر کتاب کا اگر کتابت و طباعت کا معیار دیکھا جائے تو علومِ حکیم الاسلام کی اس ناقدری پر رونا آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے جناب محمد ناصر خاں صاحب (مالک فرید بک ڈپو، دہلی) کو جنہوں نے احقر کے توجہ دلانے پر علم و حکمت کے اس خزانے کو اس کی شایانِ شان منظر عام پر لانے کے لئے کمر ہمت باندھی۔

مجھے امید ہے کتابت و تصحیح کی اس محنت کے بعد اب ان کتابوں کی افادیت دوبالا ہو جائے گی۔

محمد عمران قاسمی بگیانوی (مظفرنگر) PH: 9456095608

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

نکاح وطلاق

عقل وشرع کی روشنی میں

پیش لفظ

زیرِ نظر مقالہ دراصل ایک خط کے جواب میں تحریر کیا گیا تھا جس میں موضوعِ بحث تو طلاق ونکاح کی شرعی حیثیت کو بنایا گیا تھا مگر مسائل کے مغرب زدہ ذہن کی کج آرائی نے اس بحث کا دارومدار مساواتِ انسانی کے مغربی اور جدید تصور پر رکھ دیا اور اپنے سارے سوالات کی بنیاد گھما پھرا کر مساوات کے اسی خودساختہ اور باطل نظریے پر رکھی جو باطل کی ایجاد ہے۔ جس ایجاد سے اب خود اہل یورپ پناہ مانگتے نظر آ رہے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اہل مغرب کی خیرہ چشمی ہمیشہ انہیں مسائل کی سطح میں الجھا کر رکھ دیتی ہے۔ انسانی زندگی کے ہر مسئلے میں انہوں نے اسی وجہ سے ٹھوکریں کھائی ہیں اور کھا رہے ہیں۔ مساواتِ انسانی کے بارہ میں بھی وہ چند در چند غلط فہمیوں اور مفروضوں کا شکار ہیں اسی کے تحت وہ مرد وعورت کے باہمی علائق کے بارہ میں صراطِ مستقیم سے محروم ہیں جو عائلی زندگی میں امن وسکون اور عافیت وراحت کی ضامن ہے اور اس کے نتیجے میں وہ طلاق ونکاح کے متعلق اسلام کے حقیقت پسندانہ مطابقِ عقل نظریے اور عارفانہ طرزِ عمل کو نہ صرف یہ کہ سمجھ نہیں سکے بلکہ اپنی کج فہمی کی بنا پر اسے بجائے خود ہدفِ تنقید بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے مساواتِ انسانی کی اصل اور اساس کو برقرار رکھتے ہوئے معاشرہ کی بھی پاسداری ملحوظ رکھی ہے اور اپنی معقول ہمہ گیری کے تحت فکر وذہن کی رعایت بھی اس کے پیش نظر ہے۔

بنی آدم کی ہر دو جنس کے قدرتی اور طبعی فرق کو جس نزاکت ومصلحت کے تحت اسلام نے برقرار رکھا ہے اور انسانی تکریم وعظمت کی اصل واساس کو جس طرح عملی احکام ومسائل میں سمویا وہ اہل نظر اور اربابِ بصیرت کے نزدیک اس کا ثبوت ہے کہ انسانی مشاغل کی گرہ کشائی اس قدر حکیمانہ انداز اور مصلحانہ امتزاج میں صرف الہامِ ربانی اور شریعتِ الٰہی کے ذریعہ ہی ممکن ہے۔

سائل نے اپنے خط میں جو شعوری یا غیر شعوری طور پر نظامِ اسلامی پر طعن والزام کا مظاہرہ کیا ہے اور جس بھونڈے پن کے ساتھ اسلام کے معاملاتِ نکاح وطلاق پر اعتراض کی کوشش کی ہے اس کا

لازمی تقاضا تھا کہ اس کو الزامی اور تحقیقی دونوں طرح کے جوابات سے لاجواب کیا جائے۔ خصوصاً آج کے دور میں جب کہ مسلم پرسنل لاء پر اعتراضات غیروں کی طرف سے مختلف شکلوں اور پردوں میں مسلسل جمع کئے جارہے ہیں اور کچھ نام نہاد مسلمان بھی اس دامِ تلبیس کا شکار ہیں۔

چنانچہ اس ضرورت کے پیش نظر حضرت حکیم الاسلام نے ایک طرف مساوات کی شرعی بحث کو اپنے دلنشیں انداز وحکمت ریز قلم سے واضح فرمایا ہے اور دوسری طرف نکاح وطلاق کے ذیل میں مرد وعورت کے اس باہمی فرق وامتیاز کا متکلمانہ انداز میں ایک خاص تجزیہ بھی فرمایا ہے۔

بحمد اللہ اس تفصیلی تحلیل وتجزیہ اور تشریح وتوضیح کی روشنی میں طلاق ونکاح کا اسلامی فلسفہ اور مساوات کا دینی تصور اتنا مبرہن اور مدلل ہو گیا ہے کہ یہ موضوع سوائے اہل زیغ کے اب کسی کے لئے باعثِ خلجان نہیں رہے گا اور یہ یقین افروز مقالہ اہل ایمان کے علم وفکر کے لئے ایک مستقل شمع فروزاں کی حیثیت سے رہے گا۔ اللہ اس ملت کو تہذیبِ جدید اور اس کے مذموم اثرات سے محفوظ فرمائے اور حضرت حکیم الاسلام جیسے اربابِ نظر سے فیضیاب فرماتا رہے۔ والسلام

محمد سالم قاسمی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسلم پرسنل لاء کا ایک اہم موضوع

مسئلہ نکاح وطلاق

الحمد للّٰہ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ.

ابھی ماضی قریب میں احقر کو ایک لمبا چوڑا خط موصول ہوا جس میں جذباتی انداز سے مسلم پرسنل لاء کو ہدف بناتے ہوئے نکاح وطلاق اور اس کے مبادی وآثار کے متعلق چند سوالات کئے گئے ہیں۔ جنھیں پڑھ کر افسوس سے زیادہ حیرت ہوئی کہ کیا اسلام کے نام لیوا اور مدعیانِ اسلام بھی ٹھیک اسلامی شرائع کے مدِمقابل آکر منکرانہ لب ولہجہ میں ایسے سوالات کر سکتے ہیں جو اس خط میں کئے گئے ہیں؟

سوالات سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قدیم مستند اسلام کو بزعمِ خود لاینحل اعتراضات کا مورد سمجھ کر اپنی رائے سے ایک نیا اسلام تصنیف کیا جا رہا ہے، جو آج کل کی زبان زد جمہوریت ومساوات کے سانچوں میں ڈھلا ہوا ہو اور الحاد پسند ذہنوں میں علم وعقل کی کسی راہ نمائی اور وجدان وفطرت کی کسی روشنی کے بغیر اس طرح اترتا ہوا چلا جائے جیسے رات کی تاریکی سورج کی عدم موجودگی میں گوشے گوشے میں پیوست ہو جاتی ہے۔

پھر اس چوری پر اوپر سے یہ سینہ زوری بھی ہے کہ یہی خود ساختہ اسلام عین قرآن وحدیث کا مقتضا بھی ہے، جسے اب تک نہ وسیع الباطن علمائے سلف سمجھ سکے ہیں نہ ''تنگ نظر'' علمائے خلف، بلکہ اس نئے بارِ امانت کا قرعۂ فال صرف آج کے آزادی پسند فرزانوں کے نام پر نکلا ہے جسے لے کر انھیں سر بازار آجانے کا حق ہے اور وہ علم وعقل کا بوجھ اپنے کندھوں سے پھینک کر اس کے حقدار ہیں کہ ساری علمی دنیا کو **ھل من مبارز** (کیا کوئی مقابلہ کرنے والا ہے) کا چیلنج کر سکیں۔

عقلِ ناقص کا عقلِ کامل کو مشورہ

رائے زنی عقلی اور دنیوی معاملات میں تو سنی گئی تھی کہ ایک انسان دوسرے انسان کو رائے دے کر اس کے لئے فکری مدد بہم پہنچائے اور جن گوشوں میں کسی کی لاعلمی الجھن کا ذریعہ بنی ہوئی ہو اُنھیں علم سے پُر کر کے اس الجھن کو دفع کر دے، لیکن عجائباتِ دہر میں سے یہ ایک انوکھا عجوبہ ہے کہ خدائی دین کو ہدف بنا کر بندے خدا کو بھی رائے دینے لگیں؟ گویا معاذ اللہ ثم معاذ اللہ اگر وہ اسے فکری مدد نہ دیں تو اس کا قانونِ دین نہ صرف ناقص اور نامکمل ہی رہ جائے گا بلکہ عیاذاً باللہ اس کی لاعلمی کے گوشے بھی علم سے پُر نہ ہوسکیں گے۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ معاذ اللہ بندوں کو خدا کی تعلیم کی ضرورت نہیں بلکہ خدا کو بندوں کی طرف سے تعلیم دیئے جانے اور اس کی قانون سازی کے ناتمام اور مشکوک گوشوں کو بندوں کے علم سے پُر کئے جانے کی ضرورت ہے۔ اَسْتَغْفِرُ اللّٰہَ . کَبُرَتْ کَلِمَۃً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاھِھِمْ اِنْ یَّقُوْلُوْنَ اِلَّا کَذِبًا۔

ایک نیا مذہبی فارمولا

ایسے خودسر بندے دنیا کی استعمالی اور خوردنی اشیاء میں تو ملاوٹیں کر کر کے قدرتی اشیاء کے جوہر اور جوہری فوائد کو ملیا میٹ کر ہی رہے تھے، اب نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ آسمانی دین میں بھی زمینی ملاوٹیں کرنے میں کوئی جھجک اور شرم وحیا محسوس نہیں کرتے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس قسم کے سوالات کا کیا جواب دیا جائے اور دیا بھی جائے تو وہ کلام سے ہو یا سکوت سے؟

کیونکہ سوال کا منشاء و مقصد کسی الجھے ہوئے مسئلہ میں جواب سے ذہنی تشفی حاصل کرنا ہوتا ہے، لیکن ان سوالات سے نمایاں ہے کہ سائل مسئلۂ نکاح وطلاق میں کسی ذہنی الجھن کا شکار نہیں بلکہ وہ اس بارے میں آج کی نام نہاد جمہوریت اور اس کے ابھارے ہوئے فرضی حقوقِ جمہوریت پر مطمئن ہو کر خود ایک مذہبی فارمولا پیش کر رہا ہے اور دوسروں کو مبتلائے اغلاط سمجھ کر ان ہی کے مطمئن کرنے کی فکر میں ہے۔ تو یہ سوال کب ہوا کہ جواب دے کر تشفی کی فکر کی جائے بلکہ بصورتِ سوال ایک خاص

منصوبے کی تعلیم و تلقین ہے، تو جواب سے مطمئن کرنے کا یہاں سوال ہی کیا پیدا ہوسکتا ہے کہ جواب دیا جائے؟

دوسرے اس لئے بھی کہ جب سوال کنندہ اس اصطلاحی جمہوریت کے خوشنما الفاظ کے سمندر میں غرق ہوکر اس کی موجوں میں ہچکولے کھا رہا ہے اور غرقاب آدمی عقل و ہوش ہی نہیں حواس بھی کھو بیٹھتا ہے تو ایسے مدہوش کو خطاب کرنے یا اس سے خطاب کے سمجھنے کی توقع باندھنا ہی فضول ہے کہ اسے مخاطب بنایا جائے۔ بعنوانِ دیگر جس نے عقل و ہوش کو طلاق دے کر طلاق و نکاح کا مسئلہ اٹھایا ہو تو وہ طلاق و نکاح کے شرعی مفہوم کو سمجھے گا بھی کیا کہ اس سے مغز مارا جائے؟ اس لئے پہلا خیال تو یہی آیا کہ کیوں اس بے فائدہ محنت کے غلیظ دلدل میں پیر پھنسا کر وقتِ عزیز کو برباد کیا جائے، سیدھا جواب خموشی ہے، جو ایسے سائلوں کے حسبِ حال بھی ہے۔

فہم سخن گر نکند مستمع　　طمع سخن از متکلم مجو

رفعِ مغالطہ کے لئے جواب کی ضرورت

لیکن یہ خیال کرتے ہوئے کہ شاید اس قسم کے مغالطوں سے عوام کو بھی متاثر کرنے کی کوشش کی جائے اور سادہ لوح عوام اپنی سادہ لوحی اور کم علمی کی وجہ سے مبتلائے وساوس و اوہام ہو کر کہیں اپنے دین و عقائد کے بارے میں کسی تذبذب اور تردد کا شکار نہ ہو جائیں، ضرورت محسوس ہوئی کہ سکوت پر کلام کو ترجیح دی جائے۔ ساتھ ہی پچھلے دنوں خود پرسنل لاء آفس بمبئی سے فرمائش بھی آئی ہوئی تھی کہ مسلم پرسنل لاء کے ان مسائل پر جنھیں مخالفین نے خصوصیت سے ہدف بنا رکھا ہے ارکانِ پرسنل لاء قلم اٹھائیں اور اپنے اپنے مقالے قلمبند کر کے بورڈ کے آفس میں اشاعت کے لئے بھیج دیں۔ یہ خط اس دفتری فرمائش کی تعمیل کے لئے بھی ایک مستقل محرک بن گیا، اور بیک کرشمہ دو کار دیکھتے ہوئے اس خط پر کچھ کلام کیا جانا ہی بہ نسبت سکوت کے مناسب سمجھا گیا۔

لیکن یہ کلام حقیقتاً ان ہی لوگوں کو مطمئن کرنے کے لئے ہوگا جن میں سمجھ بوجھ کا کچھ نہ کچھ مادّہ

باقی ہے اور وہ قرآن وحدیث کا نام کسی سیاسی یا ذاتی مفاد کی غرض سے نہیں بلکہ سچی طلب کے ساتھ اپنے جذبۂ ایمانی اور اخلاص وللّٰہیت سے لیتے ہیں، یوں اتفاقی طور پر یہ الفاظ سائل کے لئے بھی کسی تشفی کا باعث بن جائیں تو یہ اپنی عین مراد اور رحمتِ خداوندی کا کرشمہ ہوگا کہ وہ بلا طلب بلکہ اس کی مرضی کے خلاف زبردستی بھی کسی کو ہدایت نصیب فرما دے کہ اس کی بارگاہ مایوسی کی بارگاہ نہیں ہے، ہزار مایوسیوں کے بعد بھی اس کی رحمت یاس کو آس سے تبدیل کر سکتی ہے: وَهُوَ الَّذِيْ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ م بَعْدِ مَا قَنَطُوْا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهٗ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيْدُo

اس تمہید کے بعد سوال کنندوں کے سوالات کا خلاصہ کم وبیش ان ہی کے الفاظ میں یہ ہے۔

سوالات متعلقہ نکاح وطلاق

(۱) نکاح سماجی سوسائٹی کا ایک باہمی معاہدہ اور آپسی سمجھوتہ ہے جس کا حقدار تنہا شوہر کو بنا دیا جانا سماج دشمنی ہے۔

(۲) اسی طرح انفساخِ نکاح یا حقِ طلاق جو اس معاہدہ کا خاتمہ متصور ہوتا ہے تنہا مرد کے ہاتھ میں دے دیا جانا ایک فریق کی حق تلفی اور کھلی بے انصافی ہے۔ اس لئے حقِ طلاق بھی مساوی طور پر زن وشوہر دونوں ہی کے ہاتھ میں رہنا چاہئے، جب کہ نکاح بلا مرضیٔ زوجہ منعقد نہیں ہوتا جو اس کے معاہدۂ باہمی ہونے کا ایک واضح ثبوت ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس مساویانہ معاہدہ کے توڑنے یعنی حقِ طلاق استعمال کرنے میں صرف مرد ہی مختار ہو اور عورت باوجود ایک مساوی فریقِ معاہدہ ہونے کے اس مساویانہ حق (طلاق) سے محروم کر دی جائے۔

(۳) آخر قرآن وحدیث سے یہ کہاں ثابت ہے کہ مردتنِ تنہا حقِ طلاق پر قابض ہو اور عورت اس سے کلیۃً محروم ہو، اگر نکاح عورت کی مرضی کے بغیر منعقد نہیں ہوسکتا تو طلاق بھی اس کی مرضی کے بغیر کیوں واقع ہو؟ اور اگر ہوسکتی ہو تو عورت کو بھی مساویانہ طریق پر شوہر کو طلاق دینے کا حق حاصل ہونا چاہئے جو شوہر کی مرضی پر موقوف نہ ہو۔ غرض نکاح وطلاق میں مرضی معتبر ہو تو اس معاہدہ کی رو سے دونوں فریق کی ہو اور نہ ہو تو ہر ایک کو حقِ طلاق میں اپنی اپنی رائے کی آزادی ہو۔

(۴) کیا آپ قرآن وحدیث سے واضح طور پر یہ دکھلا سکتے ہیں کہ معاہدۂ نکاح میں مرد وعورت برابر نہیں ہیں؟ اگر نہیں دکھلا سکتے اور یقیناً نہیں دکھلاسکیں گے جب کہ ہم بھی بحیثیت مسلمان ہونے کے قرآن وحدیث کو جانتے ہیں تو اسے سوائے علماء کی تنگ نظری یا دنیا کے حالات سے بے خبری کے اور کیا کہا جائے گا؟ جنھوں نے اپنی تنگ نظری سے قرآن وحدیث اور اسلام کو بھی تنگ بنا کر رکھ دیا ہے، جو صریحاً جمہوریت ومساوات کا خون ہے۔

(۵) اگر پرسنل لاء کی تحریک سے (جس میں نکاح وطلاق کا خصوصیت سے ذکر کیا جاتا ہے) عورت کی انہی حق تلفیوں اور مظلومیت کی بنیادیں مستحکم کرنی ہیں تو ایسا پرسنل لاء بھی محلِ غور اور قابلِ ترمیم ہے، آخر دنیا کے جمہور جب مرد وعورت کو اس معاہدۂ نکاح میں مساوی تسلیم کر رہے ہیں تو ضرورت ہی کیا ہے کہ حضرات علماء ساری دنیا سے لڑائی مول لے کر اپنی ہی ایک مرغی کی ٹانگ ہانکے جائیں؟

مجھے امید ہے کہ آپ فتویٰ پر حوالہ کئے بغیر خود ہی اپنی وسعتِ نظر سے کام لے کر اس مسئلہ پر روشنی ڈالیں گے، اور ممنونیت کا موقعہ دیں گے۔

جواب سے پہلے

علماء کو تنگ نظری کا طعنہ

سوالات کے ذریعے جہاں تک علماء کو تنگ نظری کے طعنہ سے مجروح کرنے کا تعلق ہے تو ہم اسے بھی غنیمت سمجھتے ہیں کہ سوال کنندوں نے قرآن وحدیث کو معاف فرما کر علماء ہی کو ہدفِ ملامت بنا لینے پر قناعت فرمالی گو بالواسطہ قرآن وحدیث پھر بھی ان کے ناوکِ خیال کی زد سے بچ نہیں سکے جب کہ قرآن وحدیث کے مفہومات قرآن دانوں اور معلّمین قرآن وحدیث ہی کے سینوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ بَلْ هُوَ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ ۔تو یہ اعتراضات بلاواسطہ نہ سہی بالواسطہ ہی قرآن وحدیث پر پڑتے ہیں۔

مرا بر ندی عشق آں فضول عیب کند ۔۔۔ کہ اعتراض بر اسرارِ علمِ غیب کند

علمائے حق دین کے ناقل ہیں مدعی نہیں

لیکن انھیں معلوم ہونا چاہئے کہ علمائے حق دین کے بارہ میں مدعی نہیں بلکہ ناقل اور راوی ہیں کیونکہ دین اپنی روایت اور درایت کے لحاظ سے کامل ومکمل بنا کر اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ (۱) اور تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ(۲) کی دستاویز کے ساتھ آسمان سے اتارا گیا ہے، جس میں ذرہ برابر کمی بیشی یا حذف واضافہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے دین کے علماء ہوں یا عرفاء، فقہاء ہوں یا حکماء، نہ تو دین کے حق میں موجد ہیں کہ زمانہ کے تقاضوں کے نام پر اس میں کمی بیشی یا رَدوبدل کر دیں یا مدعیانِ زمانہ کی کسی خیالی منصوبہ بندی کی تسکین یا رضا جوئی کی خاطر کوئی نیا دین بنا لائیں، نہ وہ مسائلِ دین میں مخترع ہیں کہ زمانہ کی رفتار کے ساتھ ساتھ عقلی گھوڑے دوڑا کر دین میں نئی نئی ایجادیں کرتے رہیں جن سے بندگانِ ہوا وہوس کی ہوسناکیوں کے تقاضے پورے ہوتے رہیں اور نام پھر بھی دین ہی کا قائم رہے۔ اور نہ ہی ایسے مجتہدِ مطلق ہیں کہ کوئی نیا فقہ تیار کر لائیں اور وہ بھی معاذ اللہ آزاد فکروں کی چیخ وپکار پر، جو مدعیانِ جمہوریت کی خیال آرائیوں اور وہم تراشیوں کے ساتھ ساتھ چلتا رہے، بلکہ وہ دین کے حق میں صرف امین ہیں کہ نقلِ صحیح اور عقلِ سلیم کی روشنی میں اسی نازل شدہ دین کو اسی کے متوارث ذوق کے ساتھ بامانت ودیانت پیش کر دیں اور کھلے بندوں اعلان کر دیں کہ دین پر نہ وقت حکمراں ہے نہ زمانہ کے تغیر پذیر تقاضے اور نہ ہی عقل کی کوئی ایجاد واختراع، چہ جائیکہ بے شعور طبیعتوں کے اندھے جذبات حاکم ہوں۔

پیغمبر بھی دین میں ایجاد واختراع کے مجاز نہیں

درانحالیکہ دین کے بارے میں خود رسولِ امین علیہ السلام بھی صرف اسی کے مکلّف تھے کہ نازل

(۱) آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارے دین کو مکمل کر دیا ہے۔

(۲) قرآن کی ہر شئے دعویٰ مع الدلیل ہے (یعنی آیتِ قرآنی خود ہی دعویٰ ہے اور اپنی فطری وضع وساخت سے خود ہی اس دعویٰ کی دلیل ہے۔ باہر سے کسی دلیل کے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں)۔

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وے رو متاب

شدہ دین کا اتباع کریں:

اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰی اِلَیَّ وَمَآ اَنَا اِلَّا نَذِیْرٌ مُّبِیْنٌ.

میں تو صرف اس کا اتباع ہی کروں گا جو مجھ پر وحی کی گئی ہے اور میں تو (صرف) کھلا ڈرانے والا ہوں (اللہ کے مقررہ عذاب سے، خود کسی چیز کا مقرر کرنے والا یا ایجاد کنندہ نہیں ہوں اور نہ ہی غیر وحی کی طرف جھکنے والا ہوں)۔

چہ جائیکہ آپؐ دین میں کسی ردو بدل یا ایجاد واختراع کے مجاز ہوتے بلکہ آپ کو اس کا صاف امر فرمایا گیا کہ:

قُلْ مَا یَکُوْنُ لِیْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآءِ نَفْسِیْ.

آپ کہہ دیجئے کہ مجھ سے یہ نہیں ہوسکتا کہ میں اپنی طرف سے اس (دین) میں ترمیم (یا ردوبدل) کردوں۔

وحیٔ الٰہی کے مقابلے میں وقت کے نام نہاد تقاضے

تو علماء کیا چیز ہیں کہ وحیٔ الٰہی کے اتباعِ مطلق کو چھوڑ کر وقت کے نام نہاد تقاضوں کے نام پر دین کے کسی جز وکل میں تصرف کرنے کے لئے عقلی یا جذباتی گھوڑے دوڑائیں؟ اور وہ بھی ہوسناکوں کی پکار یا مرعوب ذہنیتوں کے واویلا پر، جن کے سامنے نہ وحی ہے نہ الہام، نہ ذوقِ شرعی ہے نہ وجدانِ دینی، بلکہ صرف خواہشات یا مرعوبیت یا اپنے آقاؤں کو خوش رکھنے کے جذبات کا تسلط اور ہجوم ہے۔ پھر بھی اگر بندگانِ جمہوریت کوئی نیا اور ماڈرن ہی دین چاہتے ہیں جن سے ان کے مخفی منصوبے پورے ہوسکیں تو وہ اپنا نیا دین بنا لائیں، وہ اس کے خود ذمہ دار ہیں، اسلام کا نام لے کر یا علماء کو تنگ نظری کا طعنہ دے کر انھیں اس خود ساختگی کا کیا حق ہے؟ کہ وہ اسلام کے نام پر اسلام ہی کے نوک پلک تراش کر اپنے نئے مذہب کی تعمیر کرنے بیٹھ جائیں، اور وہ بھی اپنی کسی قوتِ ایجاد سے نہیں بلکہ صرف نئے پرانے ملحدین کے اگلے ہوئے نوالے نگل کر۔

اگر فی الواقع ان میں کسی نئے مذہبی فارمولے کو پیش کرنے کی ذرا سی بھی صلاحیت ہوتی تو وہ پرانے اسلام کا نام استعمال کرنے کو اپنی عقلی غیرت کے خلاف سمجھ کر کوئی نیا دینی فارمولا اسلام کے

نام سے دنیا کے سامنے پیش کر چکے ہوتے نہ کہ پرانے اسلام یا اس کے نام لیواؤں کے خلاف نعرہ لگاتے پھرنے ہی کو فارمولے کی حیثیت دیتے، پھر بھی ملامت گری کا یہ طرز اُنہیں اس لئے آسان نظر آیا کہ دین اور اہلِ دین کو ہدفِ ملامت اور نشانہ بنا کر شبہات اندازی سے مخدوش کر دیا جائے تا کہ ان کے حق میں اپنی ہر ایک من مانی سامنے لانے کے لئے راستہ صاف ہو جائے، جس کا منشاء نہ کسی نئے فارمولے کا پیش کرنا ہے نہ ہی ان میں اس کی صلاحیت ہے بلکہ داعیانِ اسلام سے دنیا کو بدظن اور برداشتہ خاطر بنا کر اصل اسلام سے بدظن بنانا ہے تا کہ صحیح دین کا روشن چہرہ اس گرد وغبار سے صاف کر کے دکھلانے والے ہی سامنے نہ رہیں کہ مدعیوں کے منصوبوں میں کوئی خلل پڑ سکے۔

دین کی حفاظت کا وعدہ

لیکن انھیں یاد رکھنا چاہئے کہ جیسے اس دین کی حفاظت کا ذمہ **وَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوْنَ** کہہ کر خود دین اتارنے والے نے لیا ہے ایسے ہی عالمِ اسباب میں محافظینِ دین شخصیتوں کو مسلسل پیدا کرتے رہنے اور ان سے حفاظت کا کام لیتے رہنے کی گارنٹی بھی خود ہی لی ہے اور لسانِ نبوت پر صاف اعلان کر دیا ہے کہ:

یحمل هذا العلم من كل خلف عُدُوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين. (مشکوۃ)

(ہر سلف کے بعد) خلف میں ایسے عادل لوگ پیدا ہوتے رہیں گے جو اس علم دین کا بار اٹھائیں گے جس کے ذریعہ وہ غلو پسندوں کی تحریفات کو نیست ونابود کرتے رہیں گے، باطل پسندوں کی دروغ بافیوں کو کھولتے رہیں گے اور جاہلوں کی رکیک تاویلوں کے پردے چاک کرتے رہیں گے۔

اس لئے اس قسم کے لوگ اس سے قیامت تک کے لئے مایوس ہو جائیں کہ وہ طعن وملامت یا تضحیک کے راستوں سے دین کو مشکوک یا بے اعتماد بنانے یا اس کے متوارث معانی ومفہومات میں کسی ادنیٰ تغیر کی مجال پاسکیں گے۔ **وَاللّٰهُ مُتِمُّ نُوْرِهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُوْنَ۔**

سوالات کی بنیاد اور جواب کی تمہید

شکوک وشبہات کا تجزیہ

مذکورہ سوالات میں نکاح وطلاق کے بارہ میں پیش کردہ شکوک وشبہات کی بنیاد غور کیا جائے تو نہ کوئی عقلی اصول ہے نہ دینی کلیہ اور نہ ہی کوئی معاشرتی یا تجرباتی دستور وضابطہ، جسے اقوام کے بزرگوں نے فہم وعقل کی بنیاد پر قائم کر کے رائج کر دیا ہو اور شک وشبہ کے لئے ان میں سے کسی چیز کی ضرورت بھی نہیں۔ کیونکہ شک وشبہ یا وسوسہ وتوہّم کے لئے عامیانہ قسم کی خودغرضی اور عصبیت کافی ہوجاتی ہے، اس لئے کہ شکوک وشبہات کی بنیادیں ہمیشہ انہی امور سے استوار ہوئی ہیں، ان کے لئے علم اور علمی بنیادوں کا تلاش کرنا ہی فضول ہے۔

چنانچہ علمائے امت، عقلائے دہر اور اربابِ فلسفہ نے بھی شک وشبہ کو اقسامِ جہالت ہی میں شمار کیا ہے جس کا علم سے تعلق ہی نہیں ہوتا۔ علم کی روشنی سامنے ہو تو شکوک وشبہات کی ظلمت ہی کیوں ابھرے؟ چہ جائیکہ وہ دلوں میں قرار پکڑ جائے جب کہ علم شکوک رفع کرنے کے لئے آتا ہے نہ کہ شکوک پیدا کرنے کے لئے۔ اس لئے شکوک کا ہونا ہی علم کے نہ ہونے کی دلیل ہے، بنا بریں ان شبہات (بذیل سوالات) کی بنیاد علم کے بجائے اگر جہالت، کج روشی، بدفہمی اور گروہ بندی کی عصبیت یا طمع ولالچ میں تلاش کی جائے تو بآسانی دستیاب ہوسکتی ہے۔

مساواتِ مرد وزن کے غلط تصور کی تین فرضی بنیادیں

اس نقطۂ نظر سے ان شکوک آمیز بلکہ شک انگیز سوالات کو سامنے رکھ کر میں جہاں تک اندازہ کرسکا ہوں تو زوجین کی اس مساوات کے فارمولے کی تین بنیادیں محسوس ہوئیں، جن پر یہ شکوک کی ساری عمارت کھڑی ہوئی ہے۔ ایک نافہمیٔ حقیقت، دوسری قیاسِ فاسد اور تیسری وضعِ بے محل (یعنی کسی چیز کو بے محل استعمال کرنا)۔

۱۔ نافہمیٔ حقیقت یہ ہے کہ ان مدعیوں کے سامنے نہ نکاح وطلاق کا شرعی مفہوم ہے نہ اس کی نوعیت اور معنویت، اگر وہ ان کا صحیح مفہوم کچھ بھی سمجھے ہوئے ہوتے تو ان شرعیات میں یہ افسانہ طرازی نہ کرتے، اس لئے نکاح وطلاق میں زن وشوہر کی مساوات کے افسانے محض نافہمیٔ حقیقت پر مبنی ہیں جس میں حقیقت کا کوئی نشان نہیں۔ ع چوں ندیدند حقیقت رہِ افسانہ زدند

هَـآ اَنْتُمْ هٰٓؤُلَآءِ حَاجَجْتُمْ فِيْمَا لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّوْنَ فِيْمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ.

ہاں تم ایسی بات میں تو حجت کر ہی چکے تھے جس سے تمہیں کسی قدر تو واقفیت تھی، تو ایسی بات میں کیوں حجت کرتے ہو جس سے تم کو اصلاً واقفیت نہیں۔

۲۔ قیاسِ فاسد یہ ہے کہ مدعیانِ مساوات نے نکاح کو دنیا کے عام رسمی سمجھوتوں اور باہمی معاہدوں پر قیاس کر کے سمجھوتوں کے آثار واحکام نکاح پر بھی لاد رکھے ہیں، حالانکہ ان دونوں میں نہ صرف یہ کہ بحیثیت مجموعی ہی کوئی قدرِ مشترک نہیں بلکہ ان کے اجزاءِ ترکیبی تک میں بھی کسی اشتراک کا نشان نہیں، جو قیاس کی بنیاد بن سکے۔ اس لئے یہ قیاسِ فاسد کہلانے کے بھی لائق نہیں کہ قیاسِ فاسد پر نام تو قیاس کا آجاتا ہے، یہاں اس کی بھی گنجائش نہیں، بلکہ یہ اختراعِ محض اور وہمیاتی قسم کا بے بنیاد تخیل ہے:

اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْاَ نْفُسُ.

یہ لوگ صرف بے اصل خیالات پر اور اپنے نفس کی خواہش پر چل رہے ہیں۔

۳۔ وضعِ بے محل یہ ہے کہ مدعیانِ مساوات نے مساوات کا خوشنما اور رائج الوقت عنوان دیکھ کر موقع ومحل سمجھے بغیر زن وشوہر کے گلے میں بھی یہ سنہرا ہار ڈال دیا خواہ انجام کار اُن کے لئے یہ طوق ہی کیوں نہ ثابت ہو:

يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ وَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوْا بِهٖ.

وہ لوگ کلام کو اس کے موقع (محل) سے بدل دیتے ہیں اور جو اُن کو نصیحت کی گئی تھی اس سے ایک بڑا حصہ کھو بیٹھے۔

فاسد بنیادوں پر فاسد تعمیر

یہی وہ تین سفسطے ہیں جو مدعیوں کے ذہن میں فلسفے محسوس ہو رہے ہیں اور ان ہی فاسد بنیادوں پر ان کے فاسد شکوک وشبہات کی تین منزلی عمارت کھڑی ہوئی ہے جو بناءِ فاسد علی الفاسد کی مصداق ہے، جس کی نہ کوئی بنیاد ہے نہ تہہ میں کوئی حجت وبرہان ہے، اور نہ پشت پر کوئی دلیل واستدلال۔

اصل اول

حقیقت ناشناسی

جہاں تک پہلی بنیاد (نافہمیٔ حقیقت) کا تعلق ہے جس نے مساوات پرستوں کو فریب خوردگی اور فریب دہی میں مبتلا کر رکھا ہے، سو اس کی حقیقت کھولنے کے لئے ضروری ہے کہ نکاحِ شرعی کی حقیقت اور اس کی دینی تشکیل کا نقشہ قرآن حکیم میں سے پیش کر دیا جائے، جس کے فہم کا دعویٰ کر کے مدعیوں نے قرآن حکیم ہی سے اس کے ثبوت دینے کا مطالبہ کیا ہے، تا کہ حقیقت سے غیر حقیقت رد بھی ہو جائے اور مدعیوں کی حقیقت سے بے خبری کی حقیقت بھی کھل کر سامنے آ جائے۔

نکاح وطلاق کی شرعی حیثیت

مدعیوں کو معلوم ہونا چاہئے کہ نکاح وطلاق کے اس غیر شرعی بلکہ غیر فطری مفہوم کی نامعقولیت سے قطع نظر (بزعمِ خود) یہ مدعیانِ مساوات اگر عقلِ شرعی سے عاری تھے تو کم از کم عقلِ طبعی ہی سے اتنا تو سوچ سکتے تھے کہ نکاح وطلاق محض لغوی الفاظ نہیں بلکہ خدائی قانون کی خاص اصطلاحیں ہیں جن کے معانی واضعِ قانون کی طرف سے طے شدہ ہیں اور انہی مخصوص معانی کے لئے یہ الفاظ بطور اصطلاح کے اختیار کئے گئے ہیں۔ یہ الفاظ کسی جمہوری پارٹی یا کسی انتخابی قانون ساز ادارہ کے وضع کردہ نہیں ہیں کہ ان کے معانی کو ان اداروں کے مشورہ یا ان کی نوزائیدہ جمہوریت کے پیمانہ سے

ناپ کر متعین کیا جائے یا ان کی تشخیص اور تعیین کے لئے عوام الناس کی بھیڑ طبع آزمائی اور تخیل آفرینی کے جوہر دکھلائے۔

جو لوگ ان معانی کو تسلیم نہیں کرتے انھیں ان الفاظ اور عنوانات کے استعمال کا بھی حق نہیں، وہ کیوں ان کے معانی کی فکر میں سرگرداں ہیں؟ انھیں بجائے نکاح وطلاق کے سول میرج یا اور کوئی عوامی اصطلاح بولنی چاہئے جو غیر مذہبی لوگ استعمال کرتے ہیں۔ آخر انھیں یہ حق کس قانون نے دیا ہے کہ وہ اسلام اور اس کے عنوات بھی استعمال کریں؟ اسے خدائی دین بھی پکاریں اور پھر اس میں اپنی ناقص و ناتمام عقل سے دخل در معقولات دیکر اسکے حقائق میں تبدیلی وتحریف کا نامعقول رویہ بھی اختیار کریں، جو علاوہ ایک مجرمانہ ڈھٹائی اور خودسری کے ایک کھلی تضاد سامانی بھی ہے کہ ایک چیز بحیثیت خدائی شریعت ہونے کے مسلّم اور ناقابلِ ترمیم بھی ہو اور اسی لمحہ وہ غیر مسلّم قابلِ اعتراض اور لائقِ ترمیم بھی ہو، اسے سوائے سفاہتِ عقل اور خیانتِ ضمیر کے اور کیا عنوان دیا جاسکتا ہے؟

نکاحِ شرعی

ورنہ ایک سیدھی اور صاف سی بات ہے کہ نکاح بوضعِ شریعت ایک شرعی عنوان ہے جس سے مرد وعورت کا رشتۂ زوجیت قائم ہو جاتا ہے اور ایسے ہی طلاق بھی بہ تجویزِ شریعت ایک شرعی اصطلاح ہے جس سے یہ رشتہ منقطع ہو جاتا ہے، لیکن خود اس رشتہ کی نوعیت اور اسکے حدود وشروط کیا ہیں؟ سو ظاہر ہے کہ وہ بھی اسی واضعِ قانون سے پوچھی جائیں گی جس نے یہ الفاظ وضع کئے ہیں، نہ کہ عوام الناس سے، کہ یہ اصطلاح ہی ان جمہور کی وضع کردہ نہیں، بلکہ خدائے برحق کی طرف سے نازل شدہ ہے۔

نکاح کے عنوان سے شریعتِ الٰہی کی روشنی میں جو رشتۂ زوجیت قائم ہوتا ہے اس کی نوعیت صرف اتنی ہے کہ عورت قانونِ خداوندی کے تحت اپنا نفس مرد کے حوالہ کر دینے کی رضا دیتی ہے اور مرد اس الٰہی قانون کے تحت اس حوالگی اور سپردگی کو قبول کر کے عورت کو اپنی کفالت اور ذمہ داری میں لے لیتا ہے، جس سے اسی آن مرد پر تو عورت کا نان ونفقہ، سکنیٰ، حقوقِ رہائش وآسائش اور عورت کی عام ضروریاتِ زندگی نیز مہر وغیرہ لازم ہو جاتے ہیں، اور عورت پر اس حوالگیٔ نفس سے مرد کے تمام

جنسی انتفاعات، مرد کے اسرار کی حفاظت، اس کے مال ومتاع کے معاملہ میں امانت ودیانت اور راستبازی سے اس کی منشاء کی پاسداری اور اطاعت شعاری لازم ہو جاتی ہے۔

اس لئے عورت کے لئے اگر وہ لفظوں میں اپنے کو مرد کے حوالہ کرے ''وَهَبْتُ نَفْسِيْ لَكَ'' کے الفاظ روایات میں آئے ہیں، جن سے وہ اپنا نفس مرد کے سپرد کر دیتی ہے اور مرد کے لئے قَبِلْتُ کا لفظ رکھا گیا ہے جس سے مرد عورت کے مال یا جائیداد وغیرہ کو قبول نہیں کرتا بلکہ خود عورت کو قبول کرتا ہے جس نے اپنا نفس اسے ہبہ کیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مرد عورت کو اپنا نفس نہیں دیتا بلکہ نان ونفقہ اور ضروریاتِ زندگی دیتا ہے اور اس کا کفیل بن جاتا ہے اور عورت مرد کو اپنا مال ومتاع یا اس کی ضروریاتِ زندگی نہیں دیتی بلکہ صرف اپنا نفس دیتی ہے، اس کی کفیل نہیں بنتی بلکہ خود اس کی کفالت وذمہ داری میں آتی ہے۔ پس اس عقد میں ایک فریق خواہانِ نفس ہوتا ہے اور ایک فریق خواہانِ مال وضروریاتِ زندگی وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ جب عورت اپنا نفس حوالہ کرے گی تو اس کا صاف مطلب یہی ہو سکتا ہے اور یہی ہے بھی کہ اس زوج کے ہوتے ہوئے اب یہ نفس کسی دوسرے کے حوالہ نہیں ہو سکتا اور نہ کسی غیر کی کفالت میں آ سکتا ہے۔ جس سے عورت پر پاک دامنی اور عفت وعصمت کے ساتھ غیر زوج سے منقطع رہ کر صرف اپنے ہی زوج کی ہو رہنے کی ذمہ داری آ جاتی ہے، ورنہ اس کے بغیر نفس کی حوالگی کے کوئی معنی باقی نہیں رہ سکتے۔ البتہ مرد چونکہ اپنا نفس عورت کے حوالہ نہیں کرتا اس لئے وہ اس زوجیت کے رہتے ہوئے بھی دوسری زوجیت سے (اندرونِ حدود) ممنوع نہیں ہوتا کیونکہ اس کا نفس آزاد ہے جو اس عورت کے حوالہ ہی نہیں ہوا کہ صرف اسی میں منحصر اور محدود ہو کر رہ جائے۔ اس کی ذمہ داری اگر ہے تو وہی مصارف وکفالت کی ہے نہ کہ سپردگیٔ نفس کی، سو اگر اس میں مزید مصارف کی طاقت ہے اور اسے ضرورت بھی ہے تو وہ ویسے ہی مصارف مع کفالت دوسری زوجہ کے لئے بھی کر سکتا ہے جو بعد نکاح اس پر لازم ہوں گے۔

پس مرد کے لئے تعددِ زوجات کی بنیاد بھی عدمِ حوالگیٔ نفس ہے، اور عورت کا نفس ایک ہے، جو ایک کے حوالہ کر دینے کے بعد اس کے ہاتھ ہی میں نہیں رہتا کہ کسی دوسرے کے سپرد کر سکے، جو اس

کے لئے تعددِ ازواج کی ممانعت کی بنیاد ہے۔اس لئے عورت کے حق میں تعددِ ازواج ممکن نہیں کہ ایک نفس آخر کس کس کے حوالہ ہو؟

زوجین کا فرقِ مراتب

بہرحال وَھَبْتُ اور قَبِلْتُ کے الفاظ سے زوجین کا فرقِ مراتب واضح ہے جو شرعی نکاح کی تشکیل کے نقشے سے سامنے آجاتا ہے۔اس نقشہ کی ان بنیادوں اور ان تفاصیل سے بھرپور جہاں روایاتِ حدیث وفقہ کا عظیم ذخیرہ موجود ہے وہیں قرآنِ حکیم نے بھی ان اصولوں کی اساسی رنگ سے بنیادیں قائم فرمادی ہیں، چنانچہ قرآن حکیم کی زبان میں مرد کو قوّام کہا گیا ہے جس کے معنی رکھوالے اور حاکم کے ہیں اور عورت کو مطیع کہا گیا ہے جس کے معنی فرماں بردار اور اطاعت شعار کے ہیں ،کیونکہ نفس دینے کی حقیقت ہی فرمانبرداری ہے اور قبولیتِ نفس کی حقیقت ہی اس نفس کی ضروریاتِ جان ومال کی ذمہ داری ہے۔ارشادِ ربانی ہے:

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ.

مرد عورتوں پر حاکم بنائے گئے ہیں۔

اس سے تو مرد کی حکومت وبالادستی عورت پر واضح ہوتی ہے جس کا لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ عورتیں مردوں کے حق میں محکوم اور زیردست ہیں،اسی لئے مرد کو قوّام کہہ کر النساء پر علٰی کا کلمہ لایا گیا اور اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ فرمایا گیا تاکہ قوام کا علو اور عورت کا اس کے زیرِ علو ہونا واضح ہوجائے ،جو غالب ومغلوب کی نسبت ہے نہ کہ مساوات کی۔

ہوسکتا تھا کہ اس فرقِ مراتب کو محض قانونی یا رسمی کہا جاتا کہ بمصالح خانہ مرد کو آئینی طور پر بالادستی دے دی گئی ہو،حقیقتاً مرد میں کوئی فضیلت وبرتری کی شان نہ ہو،اور عورت ومرد ذاتی حیثیت سے مساوی بلکہ ہمرتبہ ہوں ،تو ان کلماتِ پاک کے بعد متصلاً ایک جملہ سے اس شبہ کا بھی ازالہ کردیا گیا کہ:

بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ.

(مرد عورتوں پر حاکم ہیں اس سبب سے کہ) اللہ نے بعض کو (مرد کو) فضیلت دی ہے بعض پر (عورت پر)۔

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مرد کی بڑائی عورت پر رسمی یا قانونی نہیں بلکہ حقیقی ہے، جو بدن کی ساخت، عقلی قویٰ، اخلاقی مادوں، صنفی جوہروں اور عملی طاقتوں کے لحاظ سے ہے، جس سے وہ عورت پر فائق ہے۔ پس وہ محض بمصالح خانہ ہی فائق نہیں بنا دیا گیا ہے بلکہ اپنی ذاتی حیثیت سے بھی عورت پر فائق ہے۔ اس سے صاف نمایاں ہے کہ زوج و زوجہ میں یہ فرقِ مراتب حقیقت کے لحاظ سے ہے، رسمِ قانون یا کسی ہنگامی ضرورت سے نہیں۔ بلکہ مزید غور کیا جائے تو مرد کی افضلیت ہی کی بنا پر اس کی یہ قوامیت وجود میں آئی ہے۔ پس اس عنوان سے مرد کی قوامیت ایک دعویٰ ٹھہرتا ہے اور یہ افضلیت اسکی دلیل ثابت ہوتی ہے۔ یعنی مرد کو عورت پر قوام یا حاکم اسلئے بنایا گیا ہے کہ اسے عورت پر فی نفسہٖ فضیلت حاصل ہے، اس لئے افضلیت درحقیقت قوامیت کی بنیاد ثابت ہوئی۔

مرد کی قوّامیت و کفالت کی ایک اہم وجہ

پھر قرآن نے مرد کی اس افضلیت کی بھی ایک بنیاد ارشاد فرمائی جو قوامیت کی دلیل کی بھی دلیل ہے اور وہ یہ کہ مرد کو یہ بڑائی اور یہ منصبِ حکومت دیئے جانے کی ایک نمایاں اور بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ عورت کی مالی اور اخراجاتی کفالت کرتا ہے اور اس کا ذمہ دار بنتا ہے جو مرد ہی کا کام ہے، عورت سے نہیں بن سکتا۔ ارشاد ہے:

وَبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ:

اور اس سبب سے بھی (مرد عورتوں پر حاکم ہیں) کہ مرد نے ان پر اپنے مال خرچ کئے ہیں (جیسے مہر، نان ونفقہ اور سکنیٰ وغیرہ)۔

جس سے واضح ہے کہ مرد جب محنت، مشقت برداشت کر کے کسبِ معاش کرے گا اور عورت کا کفیل ہوگا تو طبعی طور پر مرد کو اس تربیت اور کفالت سے عورت پر حکومت کا حق حاصل ہونا ہی چاہئے، اور عورت کو زیر بارِ احسان ہو کر مرد کا فرماں بردار اور مطیع بننا چاہئے، ورنہ اس پر بھی مرد کو حاکم نہ ماننا اور عورت کا مطیع نہ ہونا صریح کفرانِ نعمت اور قلبِ موضوع ہوگا، جو خلافِ فطرت ہے اور جس

کی شریعت نے کسی حالت میں بھی اجازت نہیں دی۔

پھر قرآن کریم نے اس علاقۂ زوجیت سے مرد کو محض منصبِ حکومت ہی دیدیئے جانے کے ذکر پر قناعت نہیں فرمائی بلکہ اس منصبِ حکومت کا اثر اجراءِ احکام اور منصبِ محکومی کا اثر اطاعتِ احکام بھی ظاہر فرمایا، بلکہ اس کے بارہ میں ایک مستقل آئین پیش فرما دیا ہے تا کہ زن وشوہر کے یہ دونوں منصب اپنی عملی خصوصیات کی ساتھ نمایاں رہیں۔ ارشادِ ربانی ہے:

وَالّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَیْهِنَّ سَبِیْلًاo

اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم کو ان کی بد دماغی، نافرمانی کا احتمال ہو تو ان کو زبانی نصیحت کرو اور ان کو ان کے لیٹنے کی جگہ چھوڑ دو اور ان کو مارو، پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنا شروع کر دیں تو ان کے خلاف بہانہ مت ڈھونڈو۔

اس سے صاف نمایاں ہے کہ عورت کی بے راہ روی پر مرد کو اولاً نصیحت وموعظت کا، اسے نہ ماننے کی صورت میں بطور سرزنش اس سے کنارہ کشی کا اور اسے بھی نہ ماننے پر مؤثر تنبیہ کا حق دیا گیا ہے، جو سوائے تقاضائے حکومت کے اور کیا ہے؟ جس کا منشاء اس کے سوا دوسرا نہیں کہ عورت کی سرکشی اور بد دماغی مٹا کر اس سے اطاعت کرائی جائے۔ اس لئے آخر میں واضح طور پر یہ فرما دیا گیا کہ عورتیں اگر اطاعت پر آجائیں تو پھر ان کے راستے نہ روکے جائیں اور بدستور شفقت وملاطفت بحال رکھی جائے، کیونکہ مقصد حاصل ہو گیا، جو عورت کی اطاعت وفرمانبرداری ہے۔ جس سے عورت کا منصبِ اطاعت وفرمانبرداری کھلے لفظوں اور عبارت النص سے نمایاں ہو گیا، جس کو محکومی کے سوا اور کیا کہا جائے گا؟

پس سابقہ آیتوں سے تو عورت کا منصبِ محکومی، مرد کی حاکمی کے تقاضے سے لزوماً ثابت ہو گیا، اور ہر مرد کا منصبِ حکومت سابقہ آیت سے صراحتاً ثابت ہوا تھا اور اس آیت سے اشارۃً بھی پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا، اس طرح دونوں قسم کی شرعی حجتوں سے دونوں منصب داروں (زن وشوہر) کے منصبوں پر دو دو دلیلوں سے روشنی پڑ جاتی ہے۔

مرد کو عورت کے بارے میں ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے

اسی کے ساتھ ساتھ قرآن کریم نے مرد کو صاحبِ تصرف بھی قرار دیا ہے جو اس کے منصبِ حکومت کی مستقل دلیل ہے اور عورت کو اس کے حق میں زیرِ تصرف ظاہر کیا ہے جو اس کے منصبِ محکومی کی مستقل دلیل ہے، کیونکہ کسی میں تصرف وہی کر سکتا ہے جو اس پر بالا دست اور صاحبِ حکومت ہو، مغلوب یا زیر دست کا کام تصرف نہیں ہو سکتا ہے بلکہ زیر دست کا کام اگر ہے تو قبولیتِ تصرف ہے نہ کہ تصرف۔

اب جہاں تک عورت کے بارے میں مرد کے تصرفات کا تعلق ہے تو وہ دو قسم کے ہیں، بعض تصرفات کا تعلق عورت کے نفس سے ہے اور بعض کا اس کی مالیات سے، قرآن حکیم نے ان دونوں قسموں کو الگ الگ واضح فرما دیا ہے۔ تصرفاتِ نفس کے بارہ میں ارشاد ہے کہ:

وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ.

اور ان عورتوں (بیویوں) کو قید مت کرو کہ جو کچھ تم لوگوں نے انھیں دیا ہے اسکا کچھ حصہ واپس لیلو۔

حاصل یہ ہے کہ انھیں دیا ہوا مال زبردستی ان سے چھیننے کے لئے انھیں قید یا گھر میں محبوس کر دینا جائز نہیں، یعنی قید و بند اور حبس کی بنیاد یہ زبردستی کی چھینا جھپٹی نہ ہونی چاہئے۔ اس سے صاف واضح ہے کہ عورت کو گھر سے نکلنے کے لئے روک دینا مطلقاً ممنوع نہیں بلکہ اس غصب اور چھین جھپٹ کے سلسلہ میں ممنوع ہے، کہ یہ ظلم ہے اور ظلم کسی حالت میں بھی اسلام نے جائز قرار نہیں دیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر یہی قید و بند ظلم کے بجائے کسی معقول مصلحت سے ہو، خواہ وہ مرد کی ہو یا گھر کی، خاندان کی ہو یا خود عورت ہی کی خیر خواہی اور مصلحت اندیشی کی ہو تو وہ ممنوع نہیں کہ وہ ظلم نہیں بلکہ عدل ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی ذات کی قید و بند اور حبس ایک ایسا اہم تصرف ہے جسے وہی بالا دست انجام دے سکتا ہے جس کو آئینی قوت نے صاحبِ حکومت قرار دیا ہو نہ کہ مغلوب اور زیر دست، جس سے مرد کا صاحبِ تصرف ہونا اور عورت کا اس کے زیرِ تصرف ہونا نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہ

تصرف عورت کے نفس اوراس کی ذات سے متعلق ہے۔

رہا عورت کے مال میں تصرف تو قرآن نے آیتِ بالا میں اسے روکتے ہوئے کہ عورت کی املاک میں کوئی زبردستی کا تصرف جائز نہیں ساتھ ہی ایک استثناء بھی ذکر فرمادیا ہے کہ:

اِلَّآ اَنْ یَّاتِیْنَ بِفَاحِشَةٍ.

(عورت کی مملوکہ اشیاء یا مال میں تصرف مت کرو کہ اسے چھیننے لگو) الاّ یہ کہ عورت کوئی کھلی ہوئی ناشائستہ حرکت (جیسے بداخلاقی یا سرکشی وغیرہ) دوبدو کرنے لگے۔

تو اس صورت میں اسے دیا ہوا مال اس سے واپس لیا جاسکتا ہے اوراس کی ملک کو اس سے ختم کیا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ازالۂ ملک یا مال سے انتفاع کا ختم کردیا جانا ایک انتہائی مالی تصرف ہے جس کا حق خاوند کو دیا گیا ہے جو بغیر بالادستی اور منصبِ حکومت کے ممکن نہیں۔

بہرحال قرآن حکیم نے عورت کے بارہ میں مرد کو اس کے نفس اور مال دونوں کے لحاظ سے صاحبِ تصرف قرار دیا ہے اور ایسے اہم تصرفات وہی بروئے کار لاسکتا ہے جسے قانونِ دین نے صاحبِ تصرف مانا ہو اور ایسے تصرفات اس کے بارے میں انجام دیئے جاسکتے ہیں جسے قانون نے محلِ تصرف یا محکوم تسلیم کیا ہو۔ سو ان آیات کی رو سے مرد صاحبِ تصرف ثابت ہوا اور عورت زیر تصرف ثابت ہوئی۔ اور صاحبِ تصرف صاحبِ امر اور حاکم ہی ہوسکتا ہے اور محلِ تصرف یا زیر تصرف محکوم اور مامور ہی ہوسکتا ہے نہ کہ حاکم اور آمر۔ تو دونوں کے متفاوت منصبوں پر واضح روشنی پڑ گئی۔

اس لئے قرآن حکیم نے عبارتِ نص میں مرد کی افضلیت اور شانِ کفالت ظاہر فرماتے ہوئے جہاں اسے قوّام فرمایا وہیں عورت کی شانِ اطاعت وفرمانبرداری بھی واضح فرمائی بلکہ ذیل کی آیت میں عورت کا وصفِ خاص ہی اطاعت کو قرار دیا کہ نیک خاتون وہی ہے جو اطاعت شعار ہے۔ فرمایا:

فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ:

نیک (بیبیاں) اطاعت گزار بیبیاں ہیں (ورنہ سرکشی ان کی نیکی کو باقی نہیں رکھ سکتی)۔

جس سے کافی وضاحت کے ساتھ زن وشوہر کا منصب الگ الگ ہوجاتا ہے۔

مرد کی بالا دستی اور عورت کی زیر دستی کی ایک اور دلیل

یہی وجہ ہے کہ قرآن وحدیث نے زن وشوہر کو اپنی حدود سے تجاوز کر کے بے عنوانیوں سے روکنے کے لئے ہر ایک کے حسبِ حال جو اندازِ تنبیہ اختیار فرمایا ہے اس سے بھی مرد کی شانِ حکومت اور عورت کی شانِ مملوکیت پر پوری روشنی پڑتی ہے۔ چنانچہ آیتِ بالا میں عورت کو تو نشوز یعنی نافرمانی سے ڈرایا اور اس کی روک تھام کے طریقے ارشاد فرمائے اور مرد کو جبر وتشدد اور ظلم وزیادتی سے ڈرایا اور اس کے سدِ باب کے راستے دکھلائے کہ:

وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ.

عورتوں سے معاشرت اور رہن سہن قاعدہ کے مطابق رکھو (جس میں کوئی زیادتی نہ ہونی چاہئے)۔

اور ظاہر ہے کہ نافرمانی (اور نشوز) کا احتمال محکوم اور زیر دست ہی میں ہوسکتا ہے نہ کہ زبردست اور حاکم میں، ادھر ظلم وزیادتی اور جبر وتشدد کا احتمال زبردست اور بالا دست حاکم ہی میں ہوسکتا ہے نہ کہ محکوم اور پابندِ حکم میں، کہ وہ جبر وتشدد کی طاقت ہی نہیں رکھتا ورنہ محکوم کیوں بنتا۔

پس شوہر کو جبر وتشدد سے ڈرانا اور زوجہ کو نافرمانی اور خودسری سے ڈرانا دونوں کے مرتبہ اور منصب ہی کو نمایاں کرنے کے لئے ہے، کہ یہ دونوں مساوی نہیں بلکہ حاکم ومحکوم اور تابع ومتبوع کی حیثیت رکھتے ہیں، اور یہ کہ یہ سب کچھ محض انتظامی یا ہنگامی حالات پر مبنی نہیں بلکہ خود اس عقدِ نکاح ہی کا ذاتی تقاضا ہے جو اس کی بنیاد میں داخل ہے، کیونکہ یہ سب احکام علاقۂ زوجیت ہی کے سلسلے سے شوہر وزوجہ کو دیئے گئے ہیں نہ کہ محض مرد اور عورت ہونے کے ناطے سے، ورنہ کون زوج ہے کہ غیر زوجہ پر حکومت کرتا پھرے گا اور کون زوجہ ہے کہ غیر زوج کی تابعدار اور محکوم بنے گی؟

بہر حال یہ ساری تصریحاتِ قرآنی درحقیقت اسی وَهَبْتُ اور قَبِلْتُ کے لفظ کی شرح ہیں۔ کیونکہ وَهَبْتُ سے حوالگئ نفس نمایاں ہے جو زیر دستی کی علامت ہے اور قَبِلْتُ سے عورت کا ذمہ بردار ہونا اور کفالتِ مصارف نمایاں ہے جو بالا دستی کی علامت ہے

طلاقِ شرعی

اس سے یہ حقیقت بھی نمایاں ہوجاتی ہے کہ جب مرد، عورت کو قبول کر کے اس کے تمام مصارف کا کفیل ہوجاتا ہے تو مالکِ قبول مرد ہی ہوا نہ کہ عورت، کہ عورت نے قبول ہی کیا کیا تھا جو اسے مالکِ قبول کہا جائے؟ اس نے تو صرف اپنا نفس اپنی رضا سے خود ہی مرد کے حوالہ کیا تھا، جس کا نام قبول نہیں کہ وہ صاحبِ قبول بنتی یا اس کے اخراجات کی ذمہ دار ہوتی جو قبولیت کا قدرتی تقاضا ہے۔ اس صاف ظاہر ہے کہ صاحبِ قبول مرد ہی ہے بلکہ نکاح کی تشکیل میں اصل چیز ہی قبول ہے جو مرد کے ہاتھ میں ہے، وہ قبول نہ کرے تو عورت لاکھ بار بھی وَھَبْتُ کہے نکاح کی تشکیل ہی نہ ہوگی۔

اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ مالکِ نکاح صرف مالکِ قبول ہے نہ کہ صاحبِ ہبہ یا صاحبِ رضا تو یہ ایک نفس الامری حقیقت ہوگی، اور جب مالکِ قبول مرد ہے عورت نہیں تو نتیجہ صاف ہے کہ مالکِ نکاح بھی مرد ہے عورت نہیں۔ قرآن حکیم نے اس حقیقت کو بھی واضح الفاظ میں کھول دیا ہے کہ مرد ہی مالکِ نکاح ہے عورت نہیں۔ چنانچہ جہاں اس نے خلوتِ صحیحہ سے قبل مطلقہ کے مہر کی نصف مقدار بیان کی ہے اور پورا مہر خاوند کے احسان و کرم پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ بطور احسان کے اگر پورا ہی مہر دینا چاہے تو دے سکتا ہے، تو اس موقع پر خاوند کو مالکِ نکاح کے عنوان سے ذکر فرمایا ہے۔

ارشادِ حق ہے:

اَوْ یَعْفُوَ الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ.

یا وہ (خاوند) رعایت کرے (اور پورا ہی مہر دے) جس کے ہاتھ میں نکاح کا عقدہ ہے۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ عقدِ نکاح میں اس عقدہ اور تعلقِ نکاح کا مالک اور اس پر قابض جو (بِیَدِہٖ کا حاصل ہے) قرآن کے نزدیک مرد ہے نہ کہ عورت، جس سے مرد کا مالکِ نکاح ہونا ثابت ہوجاتا ہے۔

اسی طرح دوسری جگہ خود مرد کو بھی مخاطب بنا کر اس کو صاحبِ عقدۂ نکاح فرمایا گیا۔ ارشادِ خداوندی ہے:

وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتَابُ اَجَلَهٗ.

اور تم تعلقِ نکاح کا ارادہ مت کرو یہاں تک کہ عدتِ مقررہ اپنے ختم کو پہنچ جائے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ عدت کے زمانہ میں تین فعل ہیں جن کا ان آیات میں ذکر ہے، مدتِ عدت میں زبان سے صراحۃً نکاح کا پیغام دینا حرام ہے، جس کا ذکر لَا تُوَاعِدُوْهُنَّ میں ہے، البتہ کنایۃً کہہ سکتے ہیں، جس کا ذکر لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ میں ہے۔ دوسرے ارادۂ نکاح بھی ناجائز ہے کہ اس مدتِ عدت میں نکاح کرلیں گے، جس کا ذکر لَا تَعْزِمُوْا میں ہے۔ تیسرے دل میں یہ ارادہ کرنا کہ بعد عدت نکاح کریں گے جائز ہے، جس کا ذکر اِنْ كُنْتُمْ فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ میں ہے، اور ان سب کا مخاطب مرد ہی کو بنایا گیا ہے۔ جو اس کی واضح دلیل ہے کہ صاحبِ نکاح مرد ہی ہے عورت نہیں۔ یعنی مدتِ عدت ہو یا اس کا وجود نہ ہو دونوں حالتوں میں مالکِ نکاح مرد ہی کو کہا گیا، عورت کو نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے عموماً ہر جگہ فعلِ نکاح کی نسبت صرف مرد ہی کی طرف فرمائی اور اسی کو نکاح کنندہ کہا ہے۔ عورت کو کسی جگہ بھی نکاح کنندہ نہیں فرمایا اور نہ ہی کہیں فعلِ نکاح کو اس کی طرف منسوب فرمایا، کیونکہ اس کی نظر میں وہ صاحبِ عُقدۂ نکاح ہے ہی نہیں، مثلاً یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف نہ کرنے کی بنا پر دوسری عورتوں سے نکاح کے بارے میں مرد ہی کو خطاب کیا اور فرمایا:

وَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تُقْسِطُوْا فِي الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ .الخ

اور اگر تم کو اس بات کا احتمال ہو کہ تم یتیم لڑکیوں کے بارے میں (ان کے مہر کی بابت) انصاف نہ کر سکو گے تو (ان سے نکاح مت کرو بلکہ) اور عورتوں سے جو تم کو پسند ہوں نکاح کرلو۔

اسی طرح جہاں کسی مانع کی وجہ سے نکاح کی ممانعت فرمائی گئی وہاں بھی مرد ہی کو مخاطب بنایا کہ نکاح کنندہ قرآن کے نزدیک مرد ہی ہے عورت نہیں۔ چنانچہ مشرک عورتوں کے بارے میں فرمایا:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ.

اور نکاح مت کرو مشرک عورتوں کے ساتھ جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائیں۔

اسی طرح باپ کی منکوحہ سے نکاح کی ممانعت کا خطاب مرد ہی کو فرمایا گیا کہ وہی صاحبِ نکاح تھا، اس منکوحۂ پدر کو خطاب نہیں کیا کہ تو اپنے خاوند کے بیٹے سے نکاح مت کر کہ عورت صاحبِ

نکاح تھی ہی نہیں، جو نکاح کی مخاطب بنتی۔ ارشاد فرمایا:

وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآءُ كُمْ مِّنَ النِّسَآءِ.

اور تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نے نکاح کیا ہو۔

یہی صورت محرماتِ ابدیہ سے نکاح کرنے میں بھی اختیار کی گئی کہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ کہا گیا کہ اے مردو تم پر یہ نکاح حرام ہے، حُرِّمَتْ عَلَيْكُنَّ نہیں فرمایا گیا کہ اے عورتو تم پر یہ نکاح حرام ہے۔ حتیٰ کہ کافر سے مسلمان عورت کے نکاح کی ممانعت کا خطاب بھی خود اس مسلم عورت سے نہیں فرمایا گیا کہ تو کافر سے نکاح مت کر، کیونکہ اس سے وہ صاحبِ نکاح مفہوم ہوتی جو خلافِ واقعہ ہوتا، بلکہ اس کا خطاب بھی مرد ہی کو کیا گیا اور فرمایا گیا:

وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا.

اور (عرفاً اپنے اختیار کی مسلم) عورتوں کو کافروں کے نکاح میں مت دو جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائیں۔

بہر حال اس نوعیتِ خطاب سے صاف نمایاں ہے کہ قرآن کے نزدیک عقدۂ نکاح عورت کے ہاتھ میں نہیں صرف مرد کے ہاتھ میں ہے کہ وہی مالکِ قبول بھی ہے اور اسلئے وہی مالکِ نکاح بھی ہے۔

ایک فقہی خلجان

ممکن ہے کہ اس موقعہ پر یہ فقہی مسئلہ موجبِ خلجان بن جائے کہ اگر مرد قَبِلْتُ کی بجائے عورت سے یہ کہے کہ میں نے اپنے کو تیرے نکاح میں دے دیا ہے اور عورت اپنی رضا اور حوالگی نفس کی اصطلاح بدل کر مرد سے یہ کہے کہ میں نے تجھے قبول کر لیا ہے تو نکاح منعقد ہو جائے گا، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عورت بھی صاحبِ قبول اور مالکِ نکاح بن سکتی ہے، درحالیکہ صاحبِ قبول اور مالکِ نکاح قرآنی نصوص سے صرف مرد ہی کو ثابت کیا جا رہا ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ ان لفظوں کے بدلنے سے زن وشوہر کی ان حیثیتوں اور منصبوں میں کوئی فرق نہیں پڑ سکتا جو قرآن نے متعین کر دی ہیں، نہ مرد کی مردانگی ختم ہو گی نہ عورت کی نسوانیت، اور نہ

ہی مرد کا منصبِ قوامیت باطل ہوگا اور نہ عورت کا منصبِ اطاعت، جسے فقہاء بھی تسلیم کررہے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جب زن وشوہر کی حیثیتیں فقہاء کے نزدیک بھی وہی بدستور ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت شدہ ہیں تو ان بدلے ہوئے الفاظ کو مرد وعورت کی لاعلمی اور سادہ لوحی پر محمول کر کے اصل ضابطۂ فطرت ہی کو برقرار رکھا جائے گا کہ مرد بدستور صاحبِ قبول اور مالکِ نکاح ہے اور عورت اسی طرح صاحبِ رضا وتسلیم۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے کہ جیسے کوئی مرد حماقت سے یہ اعلان کرے کہ میں مرد نہیں عورت ہوں اور عورت کہے کہ میں عورت نہیں مرد ہوں، تو محض ان کے بدلے ہوئے الفاظ سے ان دونوں کی حقیقت نہیں بدل جائے گی۔ مرد مرد ہی رہے گا اور عورت عورت ہی رہے گی۔ اس لئے یہاں بھی اسی طرح مرد کے اس قول کے معنی کہ میں نے اپنے کو تیرے نکاح میں دے دیا ہے قَبِلْتُ ہی کے رہیں گے، اور عورت کے اس قول کے معنی کہ میں نے تجھے قبول کرلیا ہے وَهَبْتُ اور رَضِيْتُ ہی کے رہیں گے، تاکہ دو عاقل بالغ انسانوں کا کلام لغو، مہمل اور باطل ہی نہ ہو اور اس کے اصلی معنی بھی صحیح ہوجائیں۔

بہرحال صاحبِ قبول اور مالکِ نکاح قرآنی ضابطہ کے مطابق مرد ہی رہے گا، اگر اس نے اصطلاح بدل دی ہے تو اس سے قرآنی حقائق بدل جانے کے کوئی معنی نہیں، قابلِ تبدیل واصلاح ان جہالت زدہ مرد وعورت کا کلام ہوگا نہ کہ سرچشمۂ علوم وفطرت قرآن کا کلام، اور عورت کے صاحبِ قبول ہونے پر اس سے کوئی استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ بہرحال صاحبِ قبول اور فعلِ نکاح کا مالک صرف مرد ہی ٹھہرتا ہے، عورت نہیں ٹھہرتی۔

یہاں شاید یہ سوال پیدا ہو کہ قرآن حکیم نے ایک جگہ فعلِ نکاح کو عورت کی طرف بھی منسوب کیا ہے جیسے طلاقِ بائنہ کے بعد مطلقہ عورت کے نکاحِ حلالہ کو عورت کی طرف منسوب کرتے ہوئے فرمایا گیا کہ:

فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ م بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ.

پس اگر مرد نے عورت کو طلاق (بائنہ) دیدی تو وہ اس شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کہ کسی

دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے۔

اس آیت کی رو سے کہا جا سکتا ہے کہ فعلِ نکاح صرف مرد ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، عورت بھی مرد کی طرح نکاح کی مالک ہوسکتی ہے، جس سے مساوات پرستوں کو ممکن ہے کہ حقِ نکاح میں زن وشوہر کی مساوات ثابت کرنے کا موقع مل جائے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفسرین کی تصریحات کے مطابق نکاح کے معنی فعلِ نکاح یا عقدِ نکاح کے ہیں ہی نہیں جو مدعیوں کو دھوکہ کھانے یا دھوکہ دینے کا موقع دستیاب ہو، بلکہ وطی اور مباشرت کے ہیں، جس کی بنا درایۃً تو یہ ہے کہ قرآنی ضابطہ کی رو سے بہر حال اس مطلقہ عورت کو بھی وہ دوسرا مرد ہی تو قبول کرے گا جو زوجِ ثانی بن رہا ہے، عورت تو اسے قبول نہیں کرے گی تو مالکِ قبول اور مالکِ نکاح یہ مرد ہی ہوگا نہ کہ یہ مطلقہ عورت، جیسا کہ پہلے نکاح میں بھی زوجِ اول ہی نے اسے قبول کیا تھا نہ کہ عورت نے۔ پس دونوں نکاحوں میں حسبِ قاعدۂ قرآنی مالکِ قبول اور مالکِ نکاح مرد ہی رہا، عورت نہ پہلے عقد میں مالکِ نکاح اور مالکِ قبول تھی نہ اس نکاح ثانی میں ہوئی، جس کے یہ معنی ہیں کہ عورت اول وآخر نکاح کے اس معنیٔ قبولیت سے بہر حال خالی رہی کہ اسے صاحبِ نکاح یا مالکِ عقدۂ نکاح کہا جائے۔

اندریں صورت جب نکاح کا لفظ عورت کی طرف منسوب ہوگا جس میں بحقِ عورت فعلِ نکاح یا عقد کے معنی ہی باقی نہیں بلکہ وہ بہر دو صورت زوج کی طرف منتقل ہو گئے تو لامحالہ عورت کے حق میں اس منسوب شدہ نکاح کے دوسرے ہی معنی متعین ہو جاویں گے اور وہ وطی اور جماع کے ہیں نہ کہ عقدِ نکاح کے، جس سے لغت بھی انکار نہیں کرتا، اور حَتّٰى تَنْكِحَ کے معنی حَتّٰى تُوْطِئَ یا حَتّٰى يُجَامِعَ کے رہ جائیں گے، اور حاصل یہ ہوگا کہ مطلقہ عورت پہلے خاوند کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کہ وہ زوجِ ثانی سے (نکاح کے بعد) مباشرت اور مجامعت نہ کرلے۔

اس میں مرد کی یہ خصوصیت کہ تنہا وہی مالکِ عقدِ نکاح اور صاحبِ قبولِ نکاح ہے بدستور بحال رہے گی جو منشاءِ قرآنی ہے اور عورت کی طرف منسوب شدہ نکاح کے معنی بھی عقد اور فعلِ نکاح کے نہ ہوں گے کہ عورت مالکِ نکاح قرار پائے، اور نکاح کا یہ انتساب بھی عورت کی طرف اپنی جگہ صحیح اور

حسبِ لغت صحیح رہے گا جب کہ اس کے معنی مجامعت اور مباشرت کے ہوں گے۔

پھر خصوصیت سے اس آیت میں نکاح کے معنی مباشرت کے لئے جانے کی بنیاد محض لغت یا یہ عرض کردہ درایت ہی نہیں بلکہ اس کی پشت پر نصِ شرعی بھی موجود ہے جس نے یہاں نکاح کے معنی جماع ومباشرت کے متعین کردیئے ہیں، اور وہ یہ کہ حضرت رفاعہ قرظی کی زوجہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے دربارِ نبوی میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ یارسول اللہ! مجھے رفاعہ قرظی نے طلاق دے کر جدا کردیا ہے اور میں نے عبد الرحمٰن ابن زبیر سے نکاح کرلیا ہے مگر عبد الرحمٰن ناکارہ ثابت ہوئے جن میں قوتِ رجولیت ہی نہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم کے ساتھ فرمایا کہ کیا تو اپنے پہلے شوہر رفاعہ کی طرف منتقل ہونا چاہتی ہے؟ مگر یہ اس وقت تک نہیں ہوسکتا کہ تو اس کا ذائقہ نہ چکھ لے اور وہ تیرا ذائقہ نہ چکھ لے، یعنی جماع ومباشرت نہ ہوجائے۔

اس واقعہ پر بطور ضابطہ کلی یہ آیت نازل ہوئی کہ مطلقہ بائنہ پہلے شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کہ زوجِ ثانی کے ساتھ مجامعت نہ کرلے۔ جس سے صاف واضح ہے کہ بنصِ حدیث اس آیت میں لفظ نکاح جو عورت کی طرف منسوب کیا گیا ہے وطی ومباشرت کے معنی میں ہے عقد یا فعلِ نکاح کے معنی میں نہیں، اور ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ عائشہ عقدِ نکاح تو کئے ہوئے تھیں اور انھوں نے بحیثیت منکوحہ ہی کے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں استغاثہ کیا تھا، منکوحہ بننے کے لئے نہیں کیا تھا تو قدرۃً اور واقعتاً یہاں نکاح عقد کے معنی کے لئے تھا ہی نہیں کہ یہ معنی تو پہلے سے موجود تھے بلکہ استغاثہ صرف مجامعت کے لئے تھا، اس لئے یہاں قدرتی طور پر بھی نکاح کے معنی وطی ہی کے متعین تھے نہ کہ فعلِ نکاح کے، اور اب اس حدیث نے آیتِ مذکورہ میں نکاح کے معنی بطور ضابطۂ عام بھی وطی اور مباشرت کے متعین کردیئے، جس سے فعلِ نکاح مراد نہیں لیا جاسکتا۔

اس لئے نکاح کے فعل کا مالک مرد ہی رہا نہ کہ عورت، جو قرآنی ضابطہ کا منشاء ہے۔ اور یہ آیت اس ضابطہ کے معارض نہ ہوگی، جس سے مساوات پرستوں کے باطن کو کچھ غذا ملنے کی توقع پیدا ہو کہ اس آیت کی رو سے عورت بھی مرد کی طرح صاحبِ نکاح ٹھہر سکتی ہے۔ لَا یَأْتِیْهِ الْبَاطِلُ مِنْ م بَیْنِ یَدَیْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ تَنْزِیْلٌ مِّنْ حَکِیْمٍ حَمِیْدٍO

حقِ طلاق

اس سے یہ حقیقت خود بخود سامنے آجاتی ہے کہ جب مرد ہی صاحبِ قبول اور مالکِ نکاح ہے تو وہی مالکِ ردِقبول بھی ہوسکتا ہے، کیونکہ مرد کے قبول کا تعلق عورت کے نفس سے تھا کہ اسے ہی مرد نے قبول کیا تھا تو فسخِ قبول یعنی عورت کو قبول سے نکال دینے کا تعلق بھی قدرتاً مرد ہی سے ہوسکتا ہے۔ جس کا حاصل طلاق ہے۔تو اس سے صاف طور پر کھل جاتا ہے کہ مالکِ طلاق بھی مرد ہے نہ کہ عورت۔ پس جس طرح عقدۂ نکاح مرد کے ہاتھ میں تھا اسی طرح عقدۂ طلاق بھی مرد ہی کے ہاتھ میں رہے گا نہ کہ عورت کے ہاتھ میں، کیونکہ یہ ایک موٹی سی بات ہے جسے موٹی عقل کا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ ردوہی چیز کی جاسکتی ہے جو قبول کر کے قبضے میں لے لی گئی ہو۔

پس جب مرد نے عورت کو قبول کر کے اپنی کفالت اور قبضہ میں لے لیا تو اسے رد یا مسترد تو وہی کرسکے گا جس نے قبضہ میں لیا ہے، اور وہ مرد ہے نہ کہ عورت۔جس نے مرد کو قبضہ یا کفالت میں لیا ہی نہ تھا تو وہ مسترد کس چیز کو کرے گی؟ کہ حقِ طلاق کی مستحق ہو۔یعنی عورت نے مرد پر قبضہ ہی کب کیا تھا کہ وہ اس قبضہ کو اٹھاتی، وہ تو اپنا نفس مرد کو ہبہ کر کے خود اپنے نفس سے بھی خالی ہاتھ ہوگئی تھی تو وہ رد کس چیز کو کرتی کہ اسے صاحبِ طلاق کہا جائے؟ جب کہ طلاق سے نفس ہی تو رد کیا جاتا ہے نہ کہ کچھ اور، تو کیا وہ اس چیز کو رد کرے گی جو اس کے ہاتھ ہی میں نہیں تھی یعنی مرد کا نفس؟ ظاہر ہے کہ ایسا حکم عاجز کے لئے ہوگا جس کے ہاتھ میں ہی کچھ نہ ہو اور یہ تعجیز ہے جو خلافِ حکمت ہے اور اللہ کا حکیمانہ دین اور اس کی حکمت اس عیب سے پاک اور بری ہے۔جس سے کھل جاتا ہے کہ حقِ طلاق کا مالک صرف مرد ہے عورت نہیں۔

قرآن کریم نے طلاق کے فعل کو ہر جگہ مرد ہی کی طرف منسوب کیا ہے

یہی وجہ ہے کہ قرآن نے طلاق کا فعل کہیں اور کسی جگہ کسی بھی عنوان سے عورت کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ طلاق دہندہ مرد ہی کو قرار دیا ہے۔ عورت کو جہاں بھی فرمایا صرف طلاق یافتہ ہی ہی فرمایا کہ عورت مالکِ طلاق نہ تھی کہ طلاق دہندہ کہی جاتی۔ چنانچہ قرآن نے طلاق کا عزم وارادہ بھی مرد ہی کی طرف منسوب فرمایا:

وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ۔ (الآية)

اور اگر عورت کو بالکل ہی چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کر لیا ہے تو اللہ تعالیٰ سنتے ہیں جانتے ہیں۔

اسی طرح فعلِ طلاق مختلف عنوان سے صرف مرد ہی کا فعل ظاہر فرمایا گیا جیسا کہ آیاتِ ذیل سے نمایاں ہے۔

(۱) وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ.

اور جب تم عورتوں کو طلاق دو۔

(۲) لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْتَفْرِضُوْالَهُنَّ فَرِيْضَةً.

تم پر کچھ مؤاخذہ نہیں اگر بیویوں کو ایسی حالت میں طلاق دو کہ نہ ان کو تم نے ہاتھ لگایا ہے اور نہ ان کے لئے کچھ مہر مقرر کیا ہے۔

(۳) وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ.

اور اگر تم طلاق دو انھیں ہاتھ لگانے سے پیشتر......الخ۔

(۴) وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْسَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ. (الآية)

اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دی ہو اور وہ عدت گذارنے کے قریب پہنچ جائیں تو تم انھیں قاعدہ

کے موافق نکاح میں رہنے دو یا قاعدہ کے مطابق رہائی دو۔

(۵) وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ. (الآیۃ)

اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دی ہو پھر وہ عدت گزارنے کے قریب پہنچ جاویں تو انھیں قید مت کرو (کہ کسی اور کے نکاح میں نہ جاسکیں)۔

طلاقِ رجعی کے بارے میں فرمایا:

(۶) فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يَّتَرَاجَعَا.

اور اگر عورت کو طلاق دے دی تو ان پر مواخذہ نہیں ہے کہ پھر آپس میں مل جاویں۔

طلاقِ بائنہ یعنی تیسری طلاق کے بارے میں فرمایا:

فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ م بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ.

اور اگر عورت کو طلاق دیدی تو وہ اس خاوند پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے سے نکاح نہ کرلے۔

یہ نسبت صاف بتلا رہی ہے کہ صاحبِ عقدۂ طلاق مرد ہے عورت نہیں۔

ادھر طلاق کے سلسلے میں عورت کا جہاں بھی ذکر آیا اسے طلاق یافتہ ہی فرمایا ہے، طلاق دہندہ کا عنوان اس کے لئے ساری شریعت میں کہیں نہیں ملتا۔ ایک جگہ فرمایا:

وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ.

اور طلاق دی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو روکے رہیں تین حیض تک۔

اور ایک جگہ ارشاد ہوا:

وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ م بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ.

اور سب طلاق دی ہوئی عورتوں کے لئے کچھ کچھ فائدہ پہنچانا قاعدہ کے مطابق مقرر ہے ان پر جو پرہیزگار ہیں۔

بہر حال مُطَلِّقْ (بکسر اللام) یعنی طلاق دہندہ مرد کو کہا گیا اور مَطَلَّقْ (بفتح اللام) یعنی طلاق یافتہ عورت کو کہا گیا جس سے صاف ظاہر ہے کہ عورت صرف محلِ طلاق ہے فاعلِ طلاق نہیں، جس کی وجہ واضح کی جا چکی ہے کہ وہ طلاق دے کر آخر جدا کرے گی کسے؟ آیا اسے جس کی وہ قبول کنندہ اور ذمہ دار ہی نہیں بنائی گئی؟ جدا تو اسے کیا جاتا ہے جو زیرِ قبضہ وتصرف اور زیرِ کفالت ہو، تو مرد اس کے

زیر کفالت تھا کب کہ وہ اسے جدا کرے؟ قابض ومتصرف اور کفیل تو صرف مرد تھا نہ کہ عورت، اس لئے ارادۂ طلاق اور فعلِ طلاق صرف مرد ہی کا حق ہوگا نہ کہ عورت کا۔

خلاصہ یہ ہے کہ قبولِ نکاح کا مالک مرد ہے اور وہی نکاح کی بنیاد ہے تو ردِقبول جس کا نام طلاق ہے اس کا مالک بھی مرد ہی ہے، جو منشاءِ قرآنی ہے۔

پھر جیسے ابتداءً قبل از نکاح عورت کی حوالگیٔ نفس اور رضامندی کے باوجود اس کا ردوقبول مرد ہی کے ہاتھ میں تھا کہ عورت کو قبول کرے یا نہ کرے جس میں عورت کا دخل نہیں، ایسے ہی انتہاءً بھی فسخِ قبول یعنی طلاق بھی قدرتاً اسی کے ہاتھ میں ہوگی کہ وہ اپنے قبول کو باقی رکھے یا بذریعۂ طلاق ختم کردے، عورت کا اس میں بھی دخل نہ ہوگا اور نہ ہی اس کی رضاء وعدمِ رضاء اس میں معتبر ہوگی۔ البتہ عورت اگر نکاح کے بعد کسی وجہ سے اپنے مرد سے راضی نہ ہو تو یہ عدمِ رضاء اس کے حق میں کارگر ہوسکتی ہے، مگر نہ بصورتِ طلاق بلکہ بصورتِ خلع یا بشکلِ استغاثہ کہ وہ قاضی کی عدالت میں دعویٰ دائر کرکے نکاح فسخ کراسکتی ہے۔ جس سے ظاہر ہے کہ طلاق کا حق اسے اس کڑے وقت میں بھی نہیں دیا گیا، ورنہ یہ ایک محل تھا کہ عورت مالکِ طلاق بنادی جاتی جب کہ وہ مجبور بلکہ مظلوم بھی تھی، جس سے نمایاں ہے کہ شرعاً عورت طلاق کی مالک کسی حالت میں بھی نہیں سمجھی گئی اور نہ اس بارہ میں اس کی رضاء وعدمِ رضاء کو معتبر سمجھا گیا، جب کہ وہ اس حق کی مالک ہی نہیں۔

بہر حال عورت مالکِ قبول یا مالکِ انعقادِ نکاح جس طرح ابتداء ہی سے نہ تھی صرف سپردگیٔ نفس کی رضاء اس کے ہاتھ میں تھی، اسی طرح بعد از نکاح انتہاء میں اس قبولیت کا بقاء وعدمِ بقاء بھی اس کے ہاتھ میں نہ رہا کہ فسخِ نکاح اس کی مرضی پر موقوف ہو، کیونکہ جو چیز عورت کی ملک اور قبضہ ہی میں نہیں اس کے ردوقبول کے اس کے ہاتھ میں رہنے کے کوئی معنی نہیں ہوسکتے۔

طلاق کی مستقل کوئی حیثیت نہیں ہے وہ نکاح کے تابع ہے

اس کے علاوہ طلاق آثارِ نکاح میں سے ہے خود کوئی مستقل مُعقدہ نہیں، جس میں کوئی استقلالی شان ہو، بلکہ وہ نکاح ہی کے تابع ہوکر چلتی ہے۔ نکاح نہ ہو تو طلاق کا وجود ہی نہیں ہوسکتا۔ غیر منکوحہ

کوکون طلاق دے سکتا ہے؟ اس لئے کہ وہاں نکاح کا وجود ہی نہیں۔ محرماتِ ابدیہ میں نکاح شرعاً ناممکن ہے تو ماں، بہن، بیٹی کوکون طلاق دیا کرتا ہے۔

غرض طلاق تابع نکاح ہوکر عقدہ بنتی ہے، خود سے کوئی مستقل عقد یا عقدہ نہیں۔ اس لئے جس ہاتھ میں نکاح کی باگ ڈور ہوگی اسی ہاتھ میں آثارِ نکاح یا توابع نکاح کی باگ ڈور بھی ہوگی اور وہ طلاق ہے۔ پس جس ہاتھ سے نکاح نکل جائے یا ہاتھ میں آنے ہی نہ پائے یا آ ہی نہ سکے تو اس ہاتھ سے طلاق بھی نکل جائے گی یا آ ہی نہ سکے گی کہ وہ توابع نکاح سے ہے، مستقل نہیں۔ مستقل عقد اور عقدہ ہے تو صرف نکاح ہے جو نہ طلاق کے تابع ہے نہ طلاق پر موقوف ہے۔

چنانچہ منکوحہ کا نکاح بلا تصورِ طلاق برسہا برس خود سے ہی قائم رہتا ہے جس میں طلاق کا اول وآخر کوئی وجود بلکہ تصور بھی نہیں ہوتا، اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ عورت اصل نکاح میں اول سے آخر تک دخیل نہیں، تو طلاق میں بھی وہ از اول تا آخر دخیل نہ ہوگی۔ یعنی جب بنیاد اور اصل ہی میں دخیل نہیں تو توابع اور آثار میں کیا دخیل ہوسکتی ہے۔

پس مساوات پسندوں کا یہ کہنا کہ جب نکاح کے انعقاد میں عورت دخیل ہے تو طلاق کے حق میں وہ کیوں دخیل نہ ہوگی، انتہائی بے خبری اور لغویت پر مبنی ہے۔ کیونکہ قرآن کریم کی تصریحات کے تحت عورت انعقادِ نکاح ہی میں کب دخیل تھی کہ فسخِ نکاح میں اسے دخیل مانا جائے، اور عقدۂ نکاح کب اس کے ہاتھ میں تھا کہ عقدۂ طلاق اس کے ہاتھ میں ہو؟ وہ صرف حوالگیٔ نفس کی رضاء کی حد تک کی ذمہ دار تھی نہ کہ قبول اور عدمِ قبولِ نکاح یا بقائے قبول وارتفاعِ قبول کی، کہ یہ اس کے دائرہ ہی کی چیز نہیں، جب کہ وہ مالکِ نکاح ہی نہیں۔

پس حقِ طلاق صرف مالکِ نکاح کا حق ہے اور وہ مرد ہے نہ کہ عورت، اور ظاہر ہے کہ جب نکاح ہی کی بنیاد میں عورت سرے سے دخیل نہیں تو آثارِ نکاح میں اس کی مداخلت یا مساویانہ حیثیت کے کوئی معنی ہی باقی نہیں رہتے کہ اس پر مزید بحث کی ضرورت سمجھی جائے۔

معاشرہ اور طلاق

ادھر معاشرہ اور رہن سہن کے لحاظ سے بھی دیکھا جائے تب بھی حقِ طلاق عورت پر کسی طرح منطبق نہیں ہوسکتا اور اگر زبردستی منطبق کر دیا جائے تو طرح طرح کے مفاسد کا ایک مستقل پیش خیمہ ثابت ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ عورت کی جنس کا ناقص العقل اور ناقص الدین ہونا ایک مسلمہ حقیقت ہے جس کی شریعت نے خود خبر دی ہے اور ظاہر ہے کہ نقصانِ عقل کا اثر فکر ونظر کی کوتاہی، ذہنی تنگی اور ضد ہٹ کے سوا دوسرا نہیں ہوسکتا، اور نقصانِ دین کا اثر جذباتیت، بے صبری، عدمِ تحمل اور از خود رفتگی کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا، چنانچہ مشاہدہ ہے کہ زن وشوہر میں اگر جھگڑا ہوتا ہے تو مرد تو حجتیں پیش کر کے اپنے حق کو بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور عورت جذبات سے مغلوب ہو کر وہی اپنی مرغ کی ایک ٹانگ ہانکتی رہتی ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم نے مشرکینِ عرب کے اس تخیل کا رد کرتے ہوئے کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں عورت کی ان دو کوتاہیوں کی طرف ارشارہ فرمایا کہ:

اَوَمَنْ يُّنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِيْنٍ.

کیا جو آرائش میں نشو ونما پائے اور بحث میں (بوجہ ضعفِ رائے وعقل) قوتِ بیانیہ بھی نہ رکھے (وہ ملائکہ کی جنس میں شامل ہو کر جو سرچشمۂ عقل وخرد ہیں خدا کی بیٹی قرار پا سکتی ہے، جب کہ اللہ سرے سے ہی اولاد سے منزہ اور مبرّا ہے)۔

اس آیت میں عورت کا سونے چاندی اور زیورات کی جھنکار میں پرورش پانا اور ہمہ وقت اپنی ظاہری زیبائش وآرائش میں محو رہنا اشارہ ہے باطنی خوبیوں سے خالی رہ کر جذبات پسندی، اخلاقی کوتاہی اور حرص وآز میں غرق رہنے کی طرف، جو نقصانِ دین ہے۔ اور حجت وبرہان یا قوتِ بیانیہ سے عاجز رہ کر بے حجت ودلیل وہی مرغے کی ایک ٹانگ ہانکے جانا اشارہ ہے نقصانِ عقل کی طرف۔

ظاہر ہے کہ ان حالات میں کہ نہ عقل ٹھکانے نہ دین مکمل، اگر کہیں ان عورتوں کو حقِ طلاق میں شریک کر دیا جاتا تو یہ اپنی کم حوصلگی بے برداشتگی اور بے عقلی سے ذرا ذرا سی جزئیات میں آپے سے باہر ہو کر ہر مہینہ مردوں کو طلاقیں دے دے کر نئی نئی شادیاں کیا کرتیں اور روزانہ خدا جانے کتنے گھر برباد ہوا کرتے۔ مرد تو کہیں برسوں میں کسی بہت ہی انتہائی بات پر طلاق کا قصد کرتا ہے اور وہ بھی

ہزاروں میں کوئی ایک اوران میں بھی زیادہ تر جاہل طبقہ ورنہ زیادہ تر تو عورتوں کی بدتمیزیوں پر صبر وتحمل ہی کرتے دیکھے گئے ہیں، اس لئے رہن سہن اور معاشرتی زندگی کے لحاظ سے بھی تقاضائے فطرت یہی تھا کہ عورتوں سے حقِ طلاق کا کوئی تعلق نہ رکھا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قرآن حکیم نے عقدِ زوجیت میں بلحاظِ فطرت، بلحاظِ معاشرت اور بلحاظِ خلقت زن وشوہر میں نابرابری اور فرقِ مراتب قائم کر کے صرف مرد کو قبولیتِ نکاح اور فسخِ نکاح کا مالک قرار دیا ہے اور عورت کو ان دونوں مرحلوں میں صرف اطاعت ورضا اور سر جھکا دینے کا ذمہ سپرد کیا ہے، اوراسی نابرابری کی بنیادیں نمایاں کرنے کے لئے مرد کو افضل عورت کو مفضول، مرد کو حاکم عورت کو محکوم، مرد کو قوّام عورت کو محتاجِ قیام، مرد کو معطیٔ مال عورت کو خواہانِ مال، مرد کو کفیلِ اخراجات عورت کو مکفولِ اخراجات، مرد کو صاحبِ تصرف عورت کو محلِ تصرف، مرد کو بااثر عورت کو زیرِ اثر قرار دیا۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل آیاتِ الٰہیہ سے واضح کیا جا چکا ہے۔

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ...... اور بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ...... اور بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ...... اور بِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ...... اور وَاللّٰاتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ اور لَا تَعْضُلُوْهُنَّ ......اور اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ...... اور فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ وغیرہ۔

پھراسی طرح حقِ طلاق میں بھی مرد کو مالکِ طلاق عورت کو محلِ طلاق، مرد کو صاحبِ فسخِ قبول اور عورت کو تسلیم کنندۂ فسخ قرار دیکر طلاق میں بھی دونوں کو ذمہ داریوں کے فروق واضح فرما دیئے ہیں جیسا کہ متعدد آیاتِ طلاق سے ثابت کیا جا چکا ہے تاکہ کسی عقل کے دشمن کو انکی مساوات اور برابری کا وسوسہ دامن گیر نہ ہو، اور یہ راگ نہ الاپنے لگے کہ زن وشوہر حقِ نکاح اور حقِ طلاق میں برابر ہیں۔

زن وشوہر کی مساوات کا تصور فطرت اور انصاف کے منافی ہے

اندریں صورت صاحبِ سوالات جنہوں نے قرآن کے نام پر اور قرآن دانی کے دعوے کے ساتھ زن وشوہر کی مساوات اور حقوقِ نکاح وطلاق میں ان کی یکسانی کا نظریہ پیش فرمایا ہے، غور

فرمائیں کہ یہ عرض کردہ نابرابری آیا قرآن ہی کا مفاد ہے یا کچھ اور؟ اگر ہے اور بلاشبہ ہے تو میں آپ ہی کے سوال کا رخ بدل کر یہ عرض کرنے میں حق بجانب ہوں گا کہ نکاح وطلاق کا حق تنہا مرد ہی کو دیا جانا سماج کے ساتھ عین انصاف اور سماج دوستی ہے، اور ان میں دونوں کو برابر کیا جانا فطرت اور عدل کے خلاف کھلی سماج دشمنی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ فطرت کی ترجمانی کلامِ خداوندی کے سوا کون کرسکتا ہے، اسی نے کی ہے اور اسی سے اس بارہ میں رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اسی نے ہر ایک کو اس کی خلقت اور وضع فطری کے مناسب حقوق تفویض فرمائے ہیں۔ اس کے خلاف کہنا یا چلنا فطرت سے بھاگنا ہے اور فطرت سے بھاگ کر آدمی کو کہیں پناہ نہیں مل سکتی، یا تو اسے مجبور ہو کر پھر فطرت ہی کی طرف لوٹنا پڑے گا یا ذلت وخسران اور مصائب وآفات کے عمیق غاروں میں جا گرنا ہوگا۔

مساواتِ زوجین کے مفاسد

پھر بھی اگر کوئی عورتوں کی سی ضد ہٹ کر کے زن وشوہر کو نکاح وطلاق میں برابر کا شریک سمجھنے ہی کو عقلمندی کا نشان سمجھتا ہو تو اسے اس سے آگے کی مزید مساواتوں کے استقبال کے لئے بھی کمربستہ رہنا چاہئے، جو اس کے گلے کا ہار ہوسکتی ہیں۔ مثلاً اگر نظریۂ مساوات کی رو سے عورت کو مرد کی طرح نکاح وطلاق کا یکساں مالک اور ان میں برابر کا شریک تصور کرلیا جائے تو پہلی مصیبت تو یہ پیش آئے گی کہ عورت کو بھی مرد کی طرح زوج کا کفیل اور قوّام بننا پڑے گا اور تمام ذمہ داریاں جو تنہا مرد پر عائد کی گئی تھیں جیسے مہر، نان ونفقہ، سکنیٰ اور عام ضروریاتِ زندگی کے اخراجات وغیرہ وہ سب کے سب زن وشوہر پر برابر تقسیم کردینے پڑیں گے، اور یہ اس کے بغیر ممکن نہ ہوگا کہ عورت کسبِ معاش میں آزاد ہو کر محنت ومشقت کے ساتھ جنگل بازار اور عام سڑکوں پر بیٹھ کر کمائے اور خاوند کا آدھا پیٹ بھرے ورنہ یہ کفالت کی ذمہ داریاں وہ کس طرح پوری کرسکے گی؟ اور نہ صرف نکاح کے بعد بلکہ قبل از نکاح ہی اسے ان ساری کفالتوں کے مراحل طے کر لینے ہوں گے، کیونکہ نکاح ہوتے ہی یہ ساری ذمہ داریاں بیک دم اس پر عملاً عائد ہو جائیں گی اور خاوند نکاح ہوتے ہی اس سے ضروریاتِ زندگی

کے مصارف کا مطالبہ کرے گا۔

اگر وہ پہلے ہی سے مکان، مہر کی رقم اور نان ونفقہ وغیرہ کے مصارف مہیا نہ کرے گی تو نکاح کرتے ہی شوہر کے مطالبہ کا کیا جواب دے گی؟ اور وہ کہاں رہے گا اور کس طرح گذر بسر کرے گا؟ یہی وجہ ہے کہ عرفِ عام میں مرد شادی کی طرف قدم ہی جب اٹھاتا ہے جب وہ عورت کی کفالت کے قابل ہوجاتا ہے، ورنہ باوجود ضرورتِ نکاح کے اس عقد سے بادلِ ناخواستہ کنارہ کش رہتا ہے کہ اسے کھلائے پلائے گا کہاں سے؟ بلکہ ماں باپ خود بھی اولاد کی شادی میں یہی کہہ کر تاخیر کرتے ہیں کہ لڑکا کچھ کمانے کے قابل ہوجائے جب ہی شادی کی جاسکے گی، حتیٰ کہ لڑکی والے بھی رشتہ قبول کرتے ہوئے پہلے یہی دیکھتے ہیں کہ آیا لڑکا برسرِ روزگار بھی ہے یا نہیں؟

ظاہر ہے کہ نظریۂ مساوات ماننے پر یہی صورت عورت کی بھی ہوگی جب کہ زن وشوہر ایک دوسرے کی کفالت میں مساوی مان لئے گئے ہوں اور جب کہ انہیں عقدِ نکاح وطلاق میں بھی مساوی قرار دیدیا گیا ہو، اندریں صورت اس وقت مرد کی دو حیثیتیں ہونگی ایک یہ کہ وہ آدھا شوہر ہوگا اور آدھی بیوی، اور یہی دو حیثیتیں عورت میں بھی نکلیں گی کہ وہ آدھی بیوی ہوگی اور آدھا شوہر۔ اس طرح ان دو زن وشوہر کے چار بن جائیں گے، یعنی عورت اطاعت کے لحاظ سے بیوی اور کفالت کے لحاظ سے خاوند، اور یہی خنثیٰ مشکل کی صورت خاوند کی بھی ہوگی کہ کفیل بھی اور مطیع بھی، آخر ان دو متضاد باتوں کو جمع کس طرح کیا جائے گا؟

بڑی مصیبت یہ پیش آئے گی کہ مرد اگر اسے بحیثیت آدھی بیوی ہونے کے اطاعت پر مجبور کرے اور عورت بحیثیت آدھا خاوند ہونے کے اس اطاعت سے انحراف کرنے لگے اور یہی صورت خاوند کی بھی ہو تو سوال یہ ہے کہ اس گھر کا کیا بنے گا؟ اور ان دو چکی کے پاٹوں میں معاشرہ کی گاڑی کس طرح گھسیٹی جائے گی؟ بجز اس کے کہ گھر چوبیس گھنٹے باہمی جنگ وجدل اور ناچاقیوں کا جہنم بن کر رہ جائے اور کیا نتیجہ نکل سکتا ہے۔

دوسرے یہ کہ جب عورت کسبِ معاش میں پورا وقت دے گی تو گھر کا نگراں کون ہوگا اور بچوں کے پالنے اور پرورش کا نظم کیسے چلے گا؟ اور اگر اتفاق سے خاوند کی ملازمت یا ذریعۂ معاش تو اپنی بستی

میں ہواور عورت کا کسی دوسرے شہر میں تو یہ طلاق کے بغیر ہی اس دائمی جدائی سے گھریلو معاشرے پر کیا اثر پڑے گا اور اس بدنصیب گھر اور اس کی نسلی پیداوار کا انجام کیا ہوگا؟ سوائے اس کے کہ شادی غمی میں تبدیل ہوکر رہ جائے اور کیا نتیجہ نکل سکتا ہے؟

نیز قرآن دانی کے مدعی اس پر بھی غور فرمائیں کہ قرآن حکیم کی اس ہدایت کا کہ بیوی کا کام خاوند کی کلی اطاعت ہے کس طرح تعمیل ہوگی، جب کہ بیوی اور خاوند دونوں ہی آدھے مطیع اور آدھے حاکم ہوں گے۔ بالخصوص جب کہ ان دوحکومتوں اور دو اطاعتوں میں تضاد وتصادم کی صورتیں بھی ہوں جو لازماً رونما ہونی ضروری ہیں۔

پھر ادھر قرآن کا یہ فرمان کہ عقدِ نکاح کی بڑی غرض وغایت باہمی مودت وسکون ہے:

لِتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً.

تم میں سے تمہاری ازواج اس لئے بنائی گئی ہیں، کہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان مودت ورحمتِ باہمی ہو۔

اور دوسری طرف اس کے بالمقابل اس مساویانہ فارمولے کے یہ مبارک آثار کہ بے سکونی، تشویش اور رات دن کا نزاع وجدال گھر کو دوزخ بنا رہے ہوں تو آیا یہ وہی قرآنی سکون ومودت ہوگا یا ہمہ وقتی وحشت وبربریت؟ اور کیا واقعی مساوات پرست اور دعویدارانِ قرآن فہمی اس صورت میں عامل بالقرآن کہے جائیں گے یا عامل بالطغیان؟ کہ جس سے سارا نظامِ زندگی ہی الٹ پلٹ ہوکر رہ جائے۔

زن وشوہر کی برابری کے برے ثمرات

پھر اس زن وشوہر کی برابری اور حقوق کی یکسانی کے ثمراتِ بد اسی ایک حد تک رکے نہیں رہ سکتے بلکہ ان کا ایک اور بھی لمبا اور لاینحل سلسلہ سامنے آئے بغیر نہیں رہے گا جو کسی حد پر بھی نہیں رک سکے گا۔ مثلاً مساوات پسندوں کا نظریہ نکاح کی طرح طلاق کے بارہ میں بھی زن وشوہر کی مساوات ہے۔ ظاہر ہے کہ اس نظریہ کے تحت بہر حال طلاق کا حق بھی برابر سرابر ہی زن وشوہر میں تقسیم ہوگا، سوال یہ ہے کہ عورت کو حقِ طلاق دے کر آخر مساویانہ انداز سے بانٹنے کی کیا صورت ہوگی؟

بظاہر دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ طلاقوں کا شرعی عدد تین سے بڑھا کر چھ کیا جائے تا کہ زن وشوہر پر تین تین طلاقیں برابر سرابر بانٹ دی جائیں مگر اس صورت میں مدعیانِ مساوات کو اول تو برملا قرآن وحدیث کی نصوص کا انکار کر کے اس میں کھلی ترمیم و تنسیخ کرنی پڑے گی اور پھر اس کی جگہ اپنا یہ بندر بانٹ کا نیا قانون لانا ہوگا، لیکن وہ اس کی جرأت بظاہر یوں نہیں کر سکتے کہ ان کی تلبیس کاری کا سارا کاروبار قرآن وحدیث کا نام ہی لے کر چل رہا ہے اور وہ اس نام ہی سے سادہ لوحوں کو مبتلائے وساوس واوہام کر بھی سکتے ہیں، اگر وہ صاف لفظوں میں اس قرآنی قانون کا انکار کر دیں تو مسلمان اُنہیں منکر قرآن وحدیث اور مرتد کہہ کر ان سے متنفر اور منقطع ہو جائیں گے اور ان کی تلبیس ونفاق انگیزی کا کارخانہ ہی ٹھپ ہو جائے گا اور مسلمانوں میں کوئی بھی ان کے دامِ تزویر میں نہ پھنس سکے گا جس سے ان کا اصل مخفی مقصد روبکار نہ آسکے گا۔

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے قرآن وحدیث کو ایک طرف رکھ کر فقہ اور اجتہادی مسائل کو یہ کہہ کر ہدف بنا رکھا ہے کہ یہ محض علماء وفقہاء کے قیاسات وافکار ہیں عین قرآن وحدیث نہیں، اس لئے حسبِ ضرورتِ زمانہ اس میں تغیر وتبدل کر لینا یا پرانے فقہ کی جگہ بتقاضائے وقت نیا فقہ مدوّن کر لینا قرآن وحدیث میں ترمیم کے ہم معنی نہیں۔ جس سے واضح ہے کہ وہ قرآن وحدیث کا نام نہ برملا چھوڑنا چاہتے ہیں اور نہ ہی ان کے منصوص احکام میں دلی خواہش کے باوجود کھلی ترمیم کی جرأت کر سکتے ہیں ورنہ ان کی تلبیس کاری اور نفاق انگیزی کی ساری مہم ہی ختم ہو جائے گی، اور لوگوں کو دین سے بدظن بنانے اور ان کے دلوں سے قرآن وحدیث کی گرفت کو ڈھیلا کر دینے کا یہ سارا طلسم ہی ٹوٹ جائے گا۔ اس لئے وہ تین طلاقوں کا منصوص اور شرعی عدد خواہ انھیں کتنا ہی ناگوار ہو خود اپنے مقاصدِ مشئومہ کی خاطر گھٹانے بڑھانے کی جرأت نہیں کر سکتے۔ اس لئے اب ان کے حق میں یہی ایک صورت رہ جاتی ہے کہ وہ طلاقوں کا شرعی عدد بحالہ باقی رکھ کر اسی کو زن وشوہر پر برابر سرابر بانٹ دیں تو قدرتی طور پر ڈیڑھ ڈیڑھ طلاق فی نفر بانٹے آئے گی۔

سوال یہ ہے کہ آدھی طلاق کے نتائج کیا ہوں گے؟ اگر مرد نے آدھی طلاق عورت کو دیدی اور آدھی بیوی مطلقہ ہوگئی تو یہ باقی ماندہ آدھی کہاں جائے گی؟ آیا اس طلاق دہندہ خاوند کی رہے گی یا وہ

اس آدھے طلاق یافتہ حصہ میں مختار ہوگی کہ اپنے آدھے حصہ کو جس سے چاہے آدھا نکاح کر کے اس کے سپرد کردے، مگر اس میں پیچیدگی یہ پیدا ہوگی کہ اس آدھے آزاد شدہ حصہ کو دو مردوں میں آدھوں آدھ تقسیم کیسے کیا جائے گا، اگر طول وعرض میں ہوتو دونوں میں نصف اعلیٰ اور نصفِ اول کا جھگڑا پڑے گا کہ کون سا حصہ کس کے بانٹے میں آئے؟ اگر نصفِ اعلیٰ سے کسی حصہ دار کا مطلوبہ کام نہ نکلا اور نصفِ اسفل میں دونوں حصہ داروں کا جھگڑا پھیلا تو اسے کون اور کس طرح چکائے گا؟ کیا مدعیانِ مساوات وہاں پہنچ کر جج کی حیثیت اختیار کریں گے؟ اور اس غریب آدھی مطلقہ کا حشر کیا ہوگا جسے اس فرضی مساوات کی بھینٹ چڑھا دیا گیا ہوگا؟ اور یہ کہ اس آدھی مطلقہ کو اس اعلیٰ و اسفل حصہ کے بارے میں کس کا ساتھ دینا ہوگا؟

اور اگر آدھی طلاق کا اثر عورت کے اعلیٰ اور اسفل کے بجائے عرض اور سر سے پیر تک چوڑائی پر پڑے گا تو یہ دو گاہک اس سے کیسے متنفع ہوں گے؟ پھر ظاہر ہے کہ جو بھی نیا زوج کسی بھی حصہ کا حقدار ثابت ہوگا تو بحیثیت زوج ہونے کے اسے بھی مساوات کے قانون سے طلاق دینے کا حق ہوگا، جب کہ وہ آدھی مطلقہ عورت سے نکاح کر چکا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کو حقِ طلاق کہاں سے ملے گا۔ اگر سابقہ خاوند سے دلایا جائے تو آدھی طلاق خرچ کر لینے کے بعد اس کے پاس ایک ہی طلاق رہ گئی ہے تو اسی میں نصفا نصف بٹوارہ ہو سکے گا، آدھی سابقہ خاوند کی ہوگی اور آدھی نئے خاوند کی، لیکن ادھر بیوی بھی جب دونوں میں آدھی آدھی بانٹے میں آئے گی تو یہ آدھی طلاق آدھی کے آدھے حصہ پر واقع ہوگی، یعنی ربع بدن پر، تو جو جھگڑا نصفا نصفی میں نہ چک سکا تھا اسے ربع میں کون چکا سکے گا؟ اور اگر اس مطلقہ بیوی نے جو ابھی تک ڈیڑھ طلاق کی مالک تھی اتفاقاً مرد کو آدھی طلاق دے دی تو سوال یہ ہے کہ یہ آدھا مرد جس کا نصف ابھی تک بیوی سے وابستہ ہے کسی بھی عورت سے نکاح کرے گا تو یہ نکاح اپنے اسی آدھے حصہ سے کر سکے گا جو ہنوز عورت کی طلاق کی زد میں آیا ہوا نہ ہوگا تو اس بیچارے کو بھی وہی مصیبت پیش آئے گی جو اس کی آدھی مطلقہ کو پیش آئی ہوگی۔

نتیجہ یہ ہوگا کہ نصف اس کا معطل رہے گا اور نصف بیوی کا معطل اور نصف نئی بیوی کا معطل کہ وہاں نکاح ہی آدھا ہوا ہوگا، تو اس تعطل در تعطل کا نتیجہ سوائے لمبی تعطیل اور چھٹی کے اور کیا نکل سکتا

ہے کہ سارے مرد اور عورت ایک دوسرے ہی کو نہیں بلکہ سارے گھروں کو ہی تعطیل دے کر سیل بند کر دیں گے اور شہر چھوڑ کر جنگلوں چڑھ جائیں گے، اور مساوات کے فارمولے کو عمر بھر دعائیں دیتے پھریں گے، تو یہ قانونِ مساوات کیا ہوا ایک بلائے جان اور متعدی وبائی مرض ہو گیا کہ جہاں تک پہنچتا جائے گا سارے مردوں اور عورتوں ہی کو آدھا تہائی اور ربع وثلث بنا کر نہیں چھوڑے گا بلکہ گھروں اور شہروں کو بھی آدھا تہائی کر کے اجاڑتا ہوا چلا جائے گا۔ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ.

عدتِ طلاق

پھر مصیبت بالائے مصیبت عدت میں پیش آئیگی کیونکہ طلاق کے لئے عدت لازم ہے، سو مرد وعورت میں سے جو بھی مطلقہ ہوگا اسے عدت گذارنی ناگزیر ہوگی۔ ظاہر ہے کہ جب طلاقوں میں قانونِ مساوات کی رو سے مساوات قائم ہوگی تو اسی قانون سے عدت اور اس کے لوازم میں بھی مساوات لامحالہ ماننی پڑے گی، اور سب جانتے ہیں کہ مدتِ عدت میں زیب وزینت اور خانہ ٔعدت سے مطلقہ کو باہر نہ نکلنے کی ساری پابندیاں مرد پر بھی عائد ہونی ضروری ہوں گی، تو جہاں تک زیب وزینت ترک کر دینے کا معاملہ ہے ممکن ہے کہ مرد اور عورت اسے کسی نہ کسی طرح انگیز کر جائیں، مگر سب سے زیادہ مشکل معاملہ طلاق یافتہ کے نان ونفقہ کا ہوگا، اگر عورت مطلقہ ہوگئی اور وہ خانہ ٔعدت میں تا انقضائے عدت محبوس رہی جس سے کسبِ معاش نہ کر سکی، تب تو مدتِ عدت کا نان ونفقہ مرد کا گیا اور اگر عورت نے مرد کو طلاق دیدی اور وہ خانہ ٔعدت میں حسبِ قانونِ مساوات مقید رہا تو آدھا نان ونفقہ عورت کا ختم ہوا، اور اگر سوءِ اتفاق سے بیک وقت دونوں ہی نے ایک دوسرے کو طلاق دیدی اور دونوں ہی خانہ ٔعدت میں قید ہو گئے تو اس مدت کی روزی دونوں کی ختم ہوئی جب کہ عامۃً غرباء کا حال (اور دنیا میں اکثریت انھیں کی ہے) روز کا کمانا اور روز کا کھانا ہے، پھر اس عجیب وغریب قانون سے زوجین کی تو جو گت بنے گی وہ بنے ہی گی لیکن متعلقینِ خانہ کا کیا حشر ہوگا جو ان کے عیال میں زیر پرورش رہ کر نان ونفقہ کے محتاج ہوں گے۔ گویا روٹی نہ ملنے سے نیم عدت زدہ وہ بھی بن جائیں گے اور ان علمبردارانِ مساوات کو دعائیں دیں گے، اب اس بھوک کی مصیبت میں جیسی بھی دعاء ان کی زبانوں سے نکلے۔

مساوات پرستوں کا ایک شبہ

ممکن ہے کہ مساوات پرست یہ کہیں کہ طلاق یافتہ مرد کو عدت کی ضرورت نہیں، کیونکہ عدت استبراءِ رحم یعنی رحم کو خالی سمجھنے کے لئے ہوتی ہے اور مرد میں رحم اور بچہ دانی ہے ہی نہیں کہ اسے خالی سمجھنے کی ضرورت پیش آئے، تو عدت کی بھی ضرورت نہیں۔ لیکن میں عرض کروں گا کہ انھوں نے اس اعتذار سے عورت کو ظرف اور مرد کو ظرف کا پُر کنندہ مان لیا، جب کہ عورت اپنی بچہ دانی کو خود تو بھر ہی نہیں سکتی مرد ہی سے بھروا سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ بھرنے والا فاعل ہوگا اور بھروانے والا منفعل تو آپ نے مرد کو فاعل و مؤثر اور عورت کو منفعل و متأثر تسلیم کرلیا، تو وہ مساواتِ مرد و زن کہاں باقی رہی جو زوجین میں حق طلاق کے مساوی ہونے کی بنیاد تھی؟ اور اسی سے عدت وغیرہ کے قصے وابستہ تھے۔

اس صورت میں مرد کے استبراءِ رحم یا عدت کا معاملہ تو بعد کا ہے یہاں سرے سے طلاق دہی کا وجود ہی عورت سے ختم ہو جاتا ہے، جبکہ وہ منفعل بن کر نہ فاعلِ نکاح رہی نہ فاعلِ طلاق، اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر مرد کو عدت کی ضرورت نہیں کہ استبراءِ رحم کا قضیہ سامنے آئے تو آپ ہی کے مسلمات کی رو سے وہ محلِ طلاق بھی نہیں کہ عدت کی ضرورت سامنے آئے، اور جب مرد نہ محلِ طلاق رہا نہ محلِ عدت تو عورت مالکِ طلاق اور طلاق دہندہ بھی نہ رہی۔ ع لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

بہر حال اگر زن و شوہر کی مساوات کا دعویٰ محال ہو تو مرد کے لئے عدت بھی ناگزیر طریق پر محال رہے گی اور اگر مرد کی عدت سے یہ کہہ کر انکار کیا جائے کہ وہ ظرفِ اولاد نہیں بن سکتا تو مساوات کا دعویٰ باطل ہوتا ہے، اس لئے مدعیانِ مساوات ہی اس جال سے نکلنے کی کوئی تدبیر فرما سکتے ہیں بشرطیکہ کوئی تدبیر ممکن ہو۔

بہر حال زن و شوہر کو حق طلاق میں مساوی مان کر یہ دعویٰ محض طفلانہ ہوگا کہ طلاق یافتہ مرد کو عدت کی ضرورت نہیں، اب جو لوگ زن و شوہر کی مساوات سے رجوع کرنا نہیں چاہتے وہ یقیناً طلاق یافتہ مرد کی عدت سے بھی انکار نہیں کر سکتے، اس لئے مساوات کے وہ مفاسد بدستور رہے جن سے بھاگنے کے لئے آپ نے طلاق یافتہ مرد کی عدت سے انکار کیا تھا۔ پھر مساوات کے یہ سنہرے آثار

صرف نکاح وطلاق اورعدت واستبراء ہی تک محدود نہیں رہ سکتے بلکہ ان مساوی درجہ کے زن وشوہر کی ازدواجی زندگی سے پیدا شدہ ثمرات میں بھی ان کا ظہور ناگزیر ہوگا جو زُواج سے وُلاد تک چلے گا، مثلاً اولاد ہونے پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ اسے ان میں سے کس کی طرف منسوب کیا جائے، اور اولاد کس کی سمجھی جائے۔

قانونِ مساوات کی رو سے نسب کا مضحکہ خیز تصور

قانونِ مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ نسب بھی مساویانہ طریق پر زن وشوہر میں تقسیم ہو اور دنیا کی اس مسلمہ ریت کو ختم کیا جائے کہ نسب صرف باپ ہی سے چلتا ہے اور اولاد صرف باپ ہی کی طرف منسوب ہوکر باپ ہی کی کہلاتی ہے۔ آخر اس کی ولایت محض باپ ہی تک محدود ہوکر کیوں رہ جائے کہ فلاں ابن فلاں، درحالیکہ قانونِ مساوات کی رو سے ماں نکاح وطلاق، نان ونفقہ، مہر وسکنٰی اور عدت ومدت وغیرہ میں شوہر سے ذرہ برابر گری ہوئی نہیں ہے بلکہ برابر کی شریک ہے، اس لئے اولاد کے انتساب میں دونوں ہی نسبتیں آنی چاہئیں کہ فلاں ابن فلاں وابن فلانہ اور نام لیا جائے تو کہا جائے کہ فلاں ابن لیلٰی ومجنوں، ابن زید وہندہ، ابن فرہاد وشیریں وغیرہ۔

بلکہ اس کی بھی ضرورت ہے کہ سرکاری رجسٹروں اور غیر سرکاری نسب ناموں کے ان یک طرفہ اندراجات میں ترمیم کر کے انھیں دوطرفہ کیا جائے، یعنی ولایت کے خانہ میں ماں کے نام کا بھی اضافہ کیا جائے اور وہ نسب غیر معتبر سمجھا جائے جو محض باپ کے انتساب سے ہو، تا کہ پوری دنیا کی یہ غیر منصفانہ روش اور قدیم ریت مٹ جائے۔

پس آنے والی نسلوں کی حد تک تو یہ ضروری ہے کہ اس جدید قانونِ مساوات کے تحت نسب دوطرفہ رائج کیا جائے تا کہ مستقبل کی نسلیں اس غلط اور ادھورے انتساب کی غلط کاری سے محفوظ رہیں، اور گذری ہوئی نسلوں کی حد تک یہ ہونا چاہیئے کہ پوری دنیا میں جو ہزاروں برس سے اس انتساب کا یہ یک طرفہ طریقہ رائج چلا آرہا ہے کہ اولاد کو صرف باپ کی نسبت سے یاد کیا جاتا ہے، بیچاری ماں کا کہیں ذکر تک نہیں ہوتا، حتیٰ کہ سرکاری رجسٹر اور نجی نسب نامے سب اسی ڈھنگ سے پُر

کیے جاتے رہے ہیں اس لئے ان میں ماں کے نام کا خانہ بڑھا کر نسب کو ماں کے ساتھ بھی نتھی کیا جائے اور یک طرفہ نسب کے بجائے اسے دوطرفہ بنایا جائے، تا کہ آنے والی دنیا ان دستاویزات کو دیکھ کر قانونِ مساوات سے بدظن نہ ہو، بلکہ اس پر بھی غور ہونا چاہئے کہ ساری اقوام کے یہ گذرے ہوئے سارے بزرگ چونکہ اسی گمراہی میں متلا تھے کہ نکاح وطلاق میں اصل مرد ہی ہے عورت نہیں اور نسب کے بارے میں بھی ان کا مبلغِ پرواز یہی رہا کہ اس میں بھی باپ ہی اصل ہے، ماں نہیں، حالانکہ رشتۂ زوجیت میں یہ ایک فریق کی صریح حق تلفی تھی اس لئے مساوات پرستوں کو اپنے آباء واجداد پر کسی ہمہ گیر قانون ساز ادارہ یا متحدہ اقوام کی کونسل میں ملامت کا ایک ووٹ بھی پاس کرا دینا چاہئے تا کہ اس نئے عقیدۂ مساوات میں ان بڑوں کی یہ ریت آڑے نہ آئے اور خواہ مخواہ ان قدیم دستاویزات کے ذریعہ اس چہیتی مساوات کا خون نہ بہتا رہے۔

اس لئے اگلی پچھلی قوموں، ان کے قانون اور حکومتوں کے خلاف ایک ریزلیوشن لائیں اور عالمگیر انداز میں اپنے آباء واجداد کے خلاف اسے پاس کرائیں۔ پرانے ریکارڈ اور رجسٹر بھی اسی جوش وخروش سے بدلوائیں، پھر خدا کے ہمہ گیر قانون میں ترمیم کا نام لیں اور یہ جوش دکھلائیں۔

تصورِ مساوات کا ایک اور غیر فطری ردِ عمل

ورنہ اگر مرد عورت کی مساوات کا یہی جوش وخروش ہے اور مرد کے مقابلہ میں عورت کی زیردستی یا عورت کے مقابلہ میں مرد کی بالادستی عورت کے لئے توہین اور مساوات کی تذلیل ہے تو ممکن ہے کہ کل کو یہ سوال بھی اٹھ کھڑا ہو کہ مرد اور عورت کے یہ تذکیر وتانیث کے القاب بھی تفریق افزا اور مساوات شکن ہیں، اس لئے انھیں بھی لغت سے کیوں نہ خارج کر دیا جائے کہ جھگڑے کی بنیاد ہی ختم ہو جائے اور فرقۂ اناث کی کمزوری اور پستی ہمہ وقت زباں زد نہ رہے۔ جیسے افعال میں آتا ہے اور آتی ہے، جاتا ہے اور جاتی ہے، کھاتا ہے اور کھاتی ہے، سوتا ہے اور سوتی ہے، جیتا ہے اور جیتی ہے، مرتا ہے اور مرتی ہے، بھاگتا ہے اور بھاگتی ہے۔

پھر یہی لفظی رفعت وپستی اوصاف میں بھی زبانوں پر ہے جیسے عالم اور عالمہ، صائم اور صائمہ

حاجؔ اور حاجہؔ، مومنؔ اور مومنہؔ، مسلمؔ اور مسلمہؔ، کافرؔ اور کافرہؔ، فاسقؔ اور فاسقہؔ۔ پھر یہی نابرابری اور تفریق القاب اور رشتوں ناطوں میں بھی ہمہ وقت گوش زن رہتی ہے، جیسے بیٹا اور بیٹی، چچا اور چچی، ماموں اور ممانی، میاں اور بیوی، زوج اور زوجہ، ان الفاظ کی لفظی ساخت ہی میں ایک کا ترفع اور ایک کا تذلل، ایک کی رفعت اور ایک کی پستی ظاہر ہوتی رہتی ہے، جس سے ہر وقت عورت کی توہین، دل شکنی اور مساوات پرستوں میں رائج الوقت مساوات کی تذلیل ہوتی رہتی ہے۔

اب جب کہ نکاح، طلاق، عدت، مہر، نان ونفقہ اور سکنیٰ سب ہی سے عورت کی اس پستی کو رفع کیا جارہا ہے تو لغت کی کتابوں میں بھی یہ نابرابری آخر کیوں باقی رہے؟ اور کیوں نہ ان تفاوت افزاء القاب واوصاف کو لغت سے خارج کر کے ایک نیا مساوات آفریں لغت تیار کیا جائے؟ جس سے ان تفریقوں کی بوتک نہ آتی ہو۔

عورت کی کمزوری کا تصور بھی غلط قرار دیا جائے

لیکن ساتھ ہی مساوات کے علمبرداروں کو یہ بھی سوچنا پڑے گا کہ اس بارہ میں شاید یہ لغت کی تبدیلی بھی کافی نہ ہوگی جب تک کہ دنیا کی قوموں کے دماغوں میں بھی تبدیلی نہ لائی جائے کہ وہ عورت کو کم رتبہ، کمزور اور کم عقل سمجھنا چھوڑ دیں اور دنیا کے سامنے کم از کم اس مساوات پرستی کے دور میں عورت کو حقیر اور کمزور بنا کر پیش نہ کریں۔ مثلاً عموماً ملک میں جب فسادات اور خونی ہنگامے برپا ہوتے ہیں یا سرحدوں پر کسی دشمن کے حملہ کی اطلاعات موصول ہوتی ہیں اور عوام کی جانیں خطرہ میں پڑ جاتی ہیں تو لوگ جن میں یہ مساوات کے ڈھنڈورچی حضرات بھی ضرور شامل ہوں گے، سب سے پہلے ان خطرناک موقع سے عورتوں اور بچوں ہی کو کسی دوسری جگہ منتقل کرنے کی فکر کرتے ہیں، انھیں قطعاً یاد نہیں رہتا کہ عورت مرد کے مساوی ہے اور طاقت وحوصلہ میں اس سے کم نہیں ہے، اُسے ہرگز میدان سے نہ ہٹایا جائے۔

کیا یہ عورت کو مرد کے مقابلہ میں پست اور کمزور ثابت کرنا اور ذلیل ورسوا کرنا نہیں؟ کہ اسے سامان کی طرح ڈھو کر پہلے ہی کسی محفوظ مقام پر پہنچایا جائے؟ تقاضائے مساوات یہ ہونا چاہئے تھا کہ

وہ عورت جو اپنی دانش وبینش اور زور وطاقت کی وجہ سے نکاح کے بعد خود مرد کی کفیل اور اس کے برابر تھی، ان میدانوں اور جنگی معرکوں میں بھی اس کے دوش بدوش رکھی جاتی اور سینہ تان کر دشمن کے سامنے آتی بلکہ جب اسے بطفیلِ مساوات اپنے شوہر کا اک حدتک خاوند بھی بنا دیا گیا ہو، ضروری تھا کہ اسے کمانڈر اور میجر اور لفٹنینٹ کے عہدوں پر فائز ہو کر اپنے شوہروں کی جنگی میدانوں میں حفاظت کرتیں اور سرِ میدان مردوں کی طرح آگے رہتیں، جب کہ یہ شوہر ایک حدتک ان کی بیویاں بھی ہو چکے ہوں، لیکن ایسا نہ کیا جانا کیا مساوات کا خون اور اس میں ایک عظیم رخنہ اندازی نہیں ہے؟ اس لئے محض لغت سے تانیث کے کلمات نکال دیا جانا کافی نہیں بلکہ دنیا کے عام انسانوں کے دماغ سے عورت کی نابرابری کا یہ تصور نکالا جانا اس سے بھی پہلے ضروری ہے۔ ہمارے خیال میں مساوات پرست دنیا کی اس عام روش میں ترمیم وتغیر اور رائے عامہ کو ہموار کرنے سے فارغ ہو کر پھر دین میں ترمیم کا نام لیں۔

مساوات پرستی کا ایک اور احمقانہ تقاضہ

میں سمجھتا ہوں کہ اگر جمہوریت ومساوات کے یہی جوش وخروش ہیں تو اندیشہ ہے کہ کل کو کہیں یہ سوال بھی نہ اٹھ کھڑا ہو کہ جب عورت مرد میں اس درجہ کی مساوات ہے کہ وہ عورت رہ کر مردانہ حقوق کی حامل ہے اور مساوات پسند گھرانوں میں تو اس نے نکاح وطلاق کے یہ مساوی حقوق ضرور ہی حاصل کر لئے ہوں گے، بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اپنے مساوات پسند خاوندوں کو کہیں طلاقیں دے کر آزاد بھی کر دیا ہو اور خود بھی بے گھر ہو گئی ہوں تو پھر تولید وولادت میں بھی یہ مساوات کیوں نہ رائج کی جائے اور جننے کا بار تنہا عورت ہی کے اوپر کیوں رہے کہ اس کی حیثیت محض اس ظرف اور مفعول کی سی رہ جائے جو مغلوبیت اور منفعلی کی گری ہوئی شان ہے، کیوں نہ اس میں فاعلی قوت بھی پیدا کر دی جائے کہ انفعال کا یہ عار اس سے ہٹ جائے۔

اور عورت اگر اولاد کے لئے ظرف ہے تو مرد بھی آدھوں اودھ (یعنی نصفا نصف) اس ظرفیت میں حصہ دار بنے، جب کہ وہ حقِ طلاق ونکاح کی مساوات سے آدھا رہ جانے کے سبب نیم عورت بھی

بن چکا ہے اور عورت آدھی مرد ہو چکی ہے تو یہ تولید بھی آدھوں آدھ بانٹ دی جائے، قدرت کی بے ادبی کا عذر تو رہا نہیں، تو جیسے انسان کی رائے اور صنعت گری قانونِ خداوندی میں چلا دی گئی ہے ویسے ہی افعالِ خداوندی میں بھی چلا دیئے جانے میں مساوات پسندوں کو کیا جھجھک ہو سکتی ہے؟ وہ اپنی ترمیم پسندیوں کے جوش وجذبہ سے ان نیم مرد عورتوں اور نیم عورت مردوں میں یہ تولید کی مساوات بھی لا سکتے ہیں۔

بالخصوص اس دور میں جو آپریشن اور انجکشن کا دور ہے، اگر مرد میں آپریشن کے ذریعہ ایک ایک بچہ دانی فٹ کر دی جائے جو آج کچھ دشوار نہیں ہے جب کہ اس مشینی دور میں اس پر مستقلاً عمل بھی کیا جا رہا ہے کہ مادۂ منویہ کو کسی مشینی پمپ کے ذریعہ رحمِ مادر میں ڈال کر بلا مباشرت ہی بچے حاصل کر لئے جائیں تو ولادت کی کلفتیں نصفا نصف بٹ کر عورت کو بھی کسی حد تک چھٹکارا مل جائے گا اور مساوات بھی اپنی پوری روشنی کے ساتھ جلوہ گر ہو جائے گی۔ ادھر مرد جو مساوات سے الگ تھلگ نظر آتے ہیں انہیں بھی مساوات کا لطف حاصل ہو جائے گا۔

اس میں ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہوگا کہ ولادت اختیاری ہو جائے گی اگر اولاد میں کمی محسوس کی گئی تو یہ تولیدی پمپ استعمال ہو کر اس کمی کو پورا کر دیں گے اور زیادتی نظر آئی تو ان پمپوں کو الماری میں تاوقتِ مناسب محفوظ کر دیا جایا کرے گا۔

نیز اس کا ایک دوسرا فائدہ یہ بھی ہوگا کہ فیملی پلاننگ کی مصائب سے بھی رہائی مل جائے گی اور خواہ مخواہ مرد اور عورت کو اپنی اپنی تولیدی طاقتوں پر ٹانکے لگوانے نہیں پڑیں گے جس سے گورنمنٹ کا بھی لاکھوں روپیہ بچ جائے گا جب کہ یہ پمپائی تولید اختیاری بن جائے گی۔

زن وشوہر کی جنسی نسبت کا حل

البتہ جنسی افعال اگر کسی حد تک باقی رکھے جائیں تو بظاہر مساوات کا قیام ذرا دشوار ہو جائے گا کیونکہ زن وشوہر میں کم از کم فوق وتحت اور نیچے اوپر کی نسبت تو پھر بھی قائم رہے گی، جس سے عورت کو توہین کا احساس ہو سکتا ہے کہ وہ نیچی کیوں ہے جب کہ وہ نکاح وطلاق کے لحاظ سے نیچی نہیں، بلکہ

مساوی ہے، حتیٰ کہ نیم مرد بھی بن چکی ہے؟ تو آج کے دور میں یہ بھی مشکل نہیں ہوسکتا ہے کہ خاص آپریشن کے ذریعہ مرد کے کچھ اعضاء عورت میں اور عورت کے مخصوص اعضاء کا مرد میں اضافہ ہوجائے جب کہ آپریشن کے ذریعہ آج دل ودماغ، پھیپڑے، گردے، معدہ، جگر، اور ہاتھ پاؤں حتیٰ کہ قد وقامت کی اونچائی نیچائی وغیرہ میں بھی تبدیلیاں کی جانے لگی ہیں تو مستور اعضاء میں بھی یہ ناممکن نہ ہوگا تا کہ جنسی افعال میں رکاوٹ بھی نہ ہو اور یہ نابرابری بھی باقی نہ ہے، ورنہ وہی عدمِ مساوات کی کھٹک پھر بھی باقی رہے گی۔

بہر حال جب مقصد مساوات کی روشنی پھیلانا اور اسے زن ومرد میں عام کرنا ٹھہرا تو وہ نکاح وطلاق تک ہی کیوں محدود رہے؟ زُواج ووُلاد اور عدت ومدت وغیرہ اس سے سب ہی کیوں نہ مستفید ہوں، تا کہ اس دلربا مساوات کا جلوہ ہمہ گیری اختیار کر سکے۔

اگر تبدیلیوں کی یہ سب صورتیں اختیار کر لی جائیں تو اس وقت بلاشبہ نکاح کو شرعی عقد کہنے کے بجائے باہمی معاہدہ اور آپسی سمجھوتہ کہنا زیادہ آسان اور برمحل ہوجائے گا، کیونکہ زن ومرد میں تقریباً کلی یکسانی اور برابری قائم ہوجائے گی۔ لیکن اگر نظامِ عالم وہی قدرتی ہے اور زن وشوہر کا فرق مراتبِ خلقی طور پر وہی رہے جو ہے تو پھر مساوات پرست سوچ لیں کہ وہ اس مساوات کا عقیدہ باقی رکھ سکیں گے یا نہیں؟ اور رکھیں گے تو دوسروں سے اسے کیسے منوا سکیں گے؟

نظامِ شریعت میں تبدیلی سے پہلے نظامِ کائنات میں تبدیلی لانا ہوگی

اس لئے شرعی تغیرات درحقیقت خلقی تغیرات کے تابع ہیں، آدمی کے احوال بدلتے ہیں تو احکام بھی اس کے حق میں بدل جاتے ہیں۔ اب اگر خود شخص ہی اپنی خلقت بدل ڈالے اور وہ سابقہ شخصیت باقی ہی نہ رہے تو جو امور اس کی نفسِ خلقت سے متعلق ہیں قدرتاً وہ بھی تبدیل ہوجائیں گے۔ اس لئے شرائع کے نظام میں ترمیم چاہنے والے اولاً خلقی امور میں تغیرات کریں اور نظامِ

کائنات بدلیں تب شریعت کی ترمیم کے میدان میں آئیں۔

فرق اتنا ہی ہوگا کہ وہاں قانونِ شریعت میں تبدیلی ہوگی جو امرِالٰہی کی ترمیم ہے اور یہاں قانونِ قدرت میں تبدیلی ہوگی جو خلقِ الٰہی کی ترمیم ہے۔ایک میں بنیادی طور پر لَا تَبْدِیْلَ لِکَلِمَاتِ اللّٰہِ کے قانون کی تبدیلی کرنی ہوگی اور ایک میں لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰہِ کی۔

سو جو لوگ امرِ الٰہی اور قانونِ خداوندی میں ترمیم خواہی اور ترمیم سازی سے شرم محسوس نہیں کرتے اُنہیں خلقِ الٰہی اور مصنوعاتِ خداوندی میں ترمیم وتبدیل سے کوئی جھجک اور شرم کب محسوس ہوگی؟ بلکہ ان کے لئے اس مساوات کے جذبہ کے تحت شاید مرد وعورت کے پیکروں اور ڈھانچوں میں ترمیم کر دینا شرعی ترمیمات کی نسبت سہل ہوگا، کیونکہ شرعیات امورِ معقولہ ہیں جنھیں عقل ہی سے سمجھا جاسکتا ہے اور کونیّات امورِ محسوسہ ہیں، جن کے احساس کے لئے عقل کی حاجت نہیں، بیل بھی ان چیزوں کو دیکھ سکتا ہے جو عقل سے بے بہرہ ہے، مگر شرعیات کو وہی انسان سمجھ سکتا ہے جو جوہرِ عقل سے آراستہ ہو، اس لئے عقل باختہ لوگوں کے لئے جو شہواتِ نفس کی خاطر عقل سے کنارہ کشی اختیار کر چکے ہیں، تکوینیات میں ترمیم بہ نسبت شرعیات کی ترمیم کے آسان بھی ہوگی اور دلچسپ بھی، اس لئے ان حضرات کے لئے بہتر اور سہل راستہ یہی ہے کہ وہ دخل در معقولات سے پہلے دخل در محسوسات سے فراغت پالیں۔ان کی صنعت گری سے جب انسان انسان ہی نہ رہے گا بلکہ ایک نئی قسم کی مخلوق بن جائے گا تو قدرتاً وہ قانون بھی اس کے حق میں باقی نہ رہے گا جو قدرت نے انسانوں کے لئے اتارا ہے۔اس لئے جو محنت وہ قانونِ امر کی ترمیم پر صرف کر کے لوہے کی چٹانوں سے سر پھوڑنا چاہتے ہیں وہ اسے قانونِ خلق کی تبدیلی میں صرف فرماتے رہیں، جب یہ کائنات ہی ان کی صنعت کاریوں سے تبدیل ہو جائے گی تو قانونِ امر آپ ہی باقی نہ رہے گا، انھیں کسی جدید محنت کی ضرورت پیش نہ آئے گی۔

حاصلِ بحث

بہر حال یہ واضح ہو گیا کہ نکاح وطلاق کے شرعی عقد کا خود اپنا ذاتی تقاضہ ہے کہ زوجین میں رتبہ

کی مساوات نہ ہو، اور کی جائے گی تو ہزاروں مفاسد رونما ہوں گے، اس لئے اسے مساوات پسندوں کی نافہمیٔ حقیقت کے سوا اور کیا کہا جائے کہ وہ اس مساوات کو نکاح کا ذاتی تقاضہ باور کئے ہوئے ہیں، حالانکہ ذاتی تقاضہ عدمِ مساوات ہے جس کی تفصیلات واضح طور پر پیش کر دی گئیں۔

پس مدعیانِ مساوات تو اپنی ناعاقبت اندیشی سے بزعمِ خود شریعت میں بظاہر ایک جزوی ہی ترمیم چاہتے تھے کہ صرف نکاح وطلاق میں زن وشوہر کو مساوی مان لیا جائے تو سارے گھر جنت بن جائیں گے، لیکن اس ایک مساوات کے بطن سے جو سیکڑوں مصیبت افزا مساواتیں پیدا ہوئیں اور مسلسل پیدا ہوتی رہنی لازمی ہوں گی، تو علاوہ گھروں کے جہنم بن جانے کے یہ جزوی ترمیم جزوی کب رہی اور یہ مساوات محض نکاح وطلاق ہی تک محدود کب باقی رہی؟ جب کہ ساری ہی منزلی زندگی اس کی لپیٹ میں آکر مساواتوں کی بھینٹ چڑھ گئی۔

پس مساوات پرست کہاں تو اپنی تنگ دامانی سے ایک جزوی ہی کفر پر راضی تھے اور کہاں یہ پورا ہی کفر انھیں سمیٹنا پڑے گا۔ سچ ہے کہ جو فطرت سے بھاگتا ہے اتنا ہی بدفطری کے مصائب کے جہنم اور اس کی بھی گہرائیوں میں جا کر ایسا گرتا ہے کہ پھر اسکے نکلنے کے راستے بھی بند ہو جاتے ہیں، جب تک کہ وہ اس سے نکل آنے کا سچائی سے عزم نہ کرے اور صاف دلی سے توبہ کا خواہاں نہ ہو۔

دین ایک مرتب ومربوط سلسلے کا نام ہے

حقیقت یہ ہے کہ مساوات پرست اگر دین کا کچھ بھی علم یا ازکم ازکم دین کا کوئی فہم یا اس سے بھی کم کوئی دینی ذوق ہی لئے ہوئے ہوتے تو انھیں نظر آتا کہ دین کے ہر ہر باب کے مسائل کا ایک مرتب سلسلہ ہے جو باہم مربوط ہے اور جس کی ہر ایک کڑی دوسری کڑی سے جڑی ہوئی ہے۔ اگر ایک کڑی کو بھی درمیان سے نکال لیا گیا تو پوری زنجیر ٹوٹ کر بالکل بیکار بن جاتی ہے اور کوئی بھی کڑی اپنی جگہ پرفٹ باقی نہیں رہتی۔ اس لئے دین میں جزوی ترمیم جزوی نہیں رہ سکتی بلکہ کلی بن کر انجام کار پورے ہی دین کو لے بیٹھتی ہے۔ درحالیکہ ترمیم جزوی ہو یا کلی کفر ہی کفر ہے۔

اس لئے دین کی کسی ایک جزئی کا انکار یا اسے تبدیل کر کے آدمی اس غلط فہمی میں نہ رہے کہ اس

نے محض ایک محدود جزئی کو چھیڑا ہے بلکہ اس نے سارے ہی دین کا تاروپود بکھیرنے کی طرف قدم بڑھایا ہے۔ **نعوذ باللّٰہ من ھٰذہ الخرافات** ۔ لیکن جب ذوق ہی دینی نہ ہو تو غیر دینی ذوق سے دین کو سمجھنے کے یہی نتائج ہو سکتے ہیں جس کے نمونے یہ سامنے آ رہے ہیں۔

اصلِ دوم

قیاسِ فاسد

مساوات کے اعلانچیوں کے اس غلط نظریہ کی دوسری بنیاد قیاسِ فاسد ہے کہ انہوں نے نکاحِ شرعی کو آپسی سمجھوتوں اور باہمی معاہدوں پر قیاس کر کے سمجھوتوں کے وہی آثار واحکام نکاح پر بھی لاد دیئے ہیں جو عرفِ عام میں سمجھوتوں کے رائج ہیں، جیسا کہ سوالات سے ظاہر ہے۔ لیکن یہ بنیاد بھی سرے سے بے بنیاد ہے، کیونکہ قیاس کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ جس کو کسی چیز پر قیاس کیا جائے اس میں اور محلِ قیاس جزئیہ میں کوئی قدرِ مشترک اور علتِ جامعہ ہونی چاہئے جس کے راستے سے ایک کا حکم دوسرے تک پہنچایا جا سکے، جب کہ وہی علتِ جامعہ ایک کا حکم دوسرے پر مرتب کرنے کی بنیاد ہوتی ہے۔ لیکن نکاح اور سمجھوتہ میں کسی جزوی یا کلی اشتراک کا سرے ہی سے وجود نہیں بلکہ تبائن اور تضاد کی نسبت ہے۔

چنانچہ نکاحِ شرعی کی تشکیل کا اجمالی نقشہ جو سابقہ سطور میں گذر چکا ہے وہ اول سے لے کر آخر تک اس نقشہ سے یکسر مختلف بلکہ متصادم ہے جو عادتاً آپسی سمجھوتوں کا ہوتا ہے بلکہ معاہدۂ باہمی کا کوئی ایک جزو بھی نکاحِ شرعی کے کسی ایک جزو سے میل نہیں کھاتا چہ جائیکہ وہ ایک یا یک جنس ہو کر حکم میں متحد ہو جائیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس اجمالی نقشہ کے مشمولات کی جو اجمال کے ساتھ اس میں لپٹے ہوئے موجود ہیں بقدرِ ضرورت تفصیل بھی پیش کر دی جائے اور وہ فرق واضح کر دیئے جائیں جو نکاح اور باہمی معاہدہ میں حسبِ قانونِ شریعت ملحوظ رکھے گئے ہیں، تو اس قیاسِ فاسد کی بنیاد خود ہی منہدم ہو جائے گی، چہ جائیکہ اس پر کوئی عمارت کھڑی نظر آئے۔

نکاح اور سمجھوتہ کے باہمی فروق

۱۔ نوعی فرق

غور کیا جائے تو ان دونوں کا پہلا اور نمایاں فرق تو یہی ہے کہ باہمی سمجھوتہ ایک خالص تمدنی اور معاشرتی چیز ہے اور نکاحِ شرعی ایک خالص دینی معاملہ ہے وہ از قسمِ عادت ہے اور یہ از قسمِ عبادت، یعنی دونوں کی جنسیں ہی الگ الگ ہیں جن میں باہم کوئی نوعی اشتراک ہی نہیں کہ ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کا سوال پیدا ہو۔ چنانچہ حدیثِ نبویؐ میں نکاح کو نصفِ دین فرمایا گیا ہے:

النکاح نصف الدین فلیتق اللّٰہ نصف الباقی .

نکاح آدھا دین ہے، پس چاہئے کہ بقیہ آدھے کے بارے میں اللہ سے ڈرے (یعنی تقویٰ اختیار کرے اور اپنے دین کی حفاظت کرے)۔

لیکن سمجھوتہ اور معاہدۂ باہمی کے لئے کہیں بھی نصف دین یا ربع دین یا ثلثِ دین کا کوئی عنوان اختیار نہیں کیا گیا۔ پس کہاں عادت اور کہاں عبادت؟ ع چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک

۲۔ مقصدی فرق

دوسرے یہ کہ عامۃً سمجھوتوں کے بنیادی مقاصد دنیا کے معاشی مفادات ہوتے ہیں، اور نکاح کی اساسی غرض وغایت دینی اور اخروی مفادات ہیں، گو ضمناً اس میں دنیوی فوائد بھی ودیعت شدہ ہیں۔ یعنی جیسے خود نکاح کو نصفِ دین کہا گیا ہے ایسے ہی اس کے مقاصد میں بھی دین ہی کو مقصدی درجہ دیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشادِ نبوی ہے:

تنکح المرأة لِمَالِهَا ولِجمالها ولحسبها ولدینها فاظفر بذاتِ الدین.

عورت سے نکاح (کبھی) اس کے مال ودولت کی وجہ سے کیا جاتا ہے کبھی حسن وجمال کی وجہ سے کبھی اس کی عرفی وجاہت (یا خاندانی بلندی) کی وجہ سے اور کبھی اس کی دینداری کی وجہ سے۔ سو دین ہی کی حیثیت کو ترجیح دو۔

وجہ ظاہر ہے کہ مال، جمال اور عرفی حیثیت آنی جانی چیزیں ہیں جو حالاتِ زمانہ سے بدلتی رہتی

ہیں اور اس پر تغیرات وانقلاب کے دور آتے رہتے ہیں۔ اگر نکاحی تعلق کی بنا یہ عارضی چیزیں ہوں گی تو ان کے زوال یا اضمحلال میں تعلق بھی مضمحل اور ادائے حقوق بھی سست پڑ جائے گا، چنانچہ یہی حالات اکثر طلاقوں کا ذریعہ بنتے دیکھے گئے ہیں، لیکن دین سدا بہار اور تا یومِ حشر پائیدار ہے اگر وہ تعلق کی بنیاد ہوگا تو حسن وجمال، مال ومنال اور جاہ ومنزلت ہو یا نہ ہو، یا ہو کر عوارض سے ختم ہو جائے مگر ادائے حقوق میں اور تعلق میں کوئی کمی یا کشیدگی پیدا نہ ہوگی، بلکہ اس میں ہمیشہ مخلصانہ انس ترقی پذیر رہے گا، کیونکہ آدمی کا ذہن یہ ہوگا کہ جب خدائے برحق نے اسے میرے حصہ میں لگا دیا ہے تو میرا فرض ہے کہ حالت کچھ بھی ہو اَدائے حقوق میں فرق نہ پڑے، تا کہ میری آخرت پر کوئی برا اثر نہ پڑے۔ بہرحال جیسے نکاح خود دین تھا ایسے ہی اس کی بنیادی غرض وغایت بھی دین ہی نکلی۔

پس کہاں مفادِ دنیا اور کہاں نفعِ آخرت؟ کہاں ظلِ زائل اور کہاں اصلِ کامل؟ اگر تباین بھی قیاس کی بنیاد بن سکتا ہے تو انسان کو گدھے گھوڑوں پر قیاس کر کے ان کے احکام انسان پر بھی لا دے جا سکتے ہیں کہ یہاں کم سے کم جنسی اشتراک تو ہے مگر قیاس اور سمجھوتہ میں تو وہ بھی نہیں۔

۳۔ فکری فرق

تیسرے یہ کہ معاہدوں اور آپسی سمجھوتوں کو اگر کوئی عمر بھر بھی عمل میں نہ لائے بلکہ ان سے گریز اور اعراض کرتا رہے تو اس پر اس قسم کی وعید شدید نہیں آئی جیسا کہ نکاح کی سنت سے اگر دل میں گریز اور اعراض ہو تو اسے آستانۂ نبوت سے منقطع ہو جانے کی دھمکی دی گئی ہے، جو دینی حرمان اور دنیوی خسران ہے۔ ارشادِ نبویؐ ہے:

النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس منّي.

نکاح میری سنت ہے جو اس سے گریز کرے گا وہ (میرا نہیں) مجھ سے نہیں ہے۔

جس سے نکاح کا سنتِ مطلوبہ ہونا اور اس سے گریز کا روشِ مردودہ ہونا ثابت ہوا، جو آپسی معاہدں کے لئے نہیں ہے۔

پس کہاں سنتِ نبویؐ اور کہاں روشِ محرومی؟ کہاں دنیا سے اعراض اور کہاں دین سے گریز؟ اس تضاد پر بھی قیاس کا تخیل قیاسِ شرعی کو بچوں کا کھلونا بنا دینا ہے۔ اعاذنا اللہ منہ۔

۴۔ اخلاقی فرق

چوتھے یہ کہ آپسی سمجھوتوں میں فریقین کی نظر قانونی انداز سے صرف سمجھوتہ کے طے شدہ اغراض ومقاصد پر ہوتی ہے، کسی ایک فریق کو دوسرے فریق کی ذاتی دلجوئی اور مدارات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ عرفِ عام میں سوائے عام انسانی اخلاق کے کوئی خصوصی دلداری کا برتاؤ نہ صرف یہ کہ آپسی سمجھوتوں میں ضروری نہیں ہوتا بلکہ مطلب پرستی یا تعلق فاسد سمجھا جاتا ہے، اس لئے فریقین اپنا وقار قائم رکھنے کے لئے اس سے بچتے ہیں، بخلاف نکاح کے کہ اس میں شوہر اور زوجہ دونوں کو خصوصی لطف ومدارات، موانست ومحبتِ باہمی اور اخلاق ومروت کا خاص طور سے پابند کیا گیا ہے۔ شوہر کے لئے ارشادِ نبویؐ ہے کہ:

اِنَّ اکرم المؤمنین اَحْسَنُکُمْ اخلاقًا و اَلْطَفُکُمْ اَھلاً.

تم میں سب سے زیادہ قابلِ تکریم وہ مسلمان ہے جس کے اخلاق پاکیزہ ہوں اور بیویوں کے ساتھ لطف ومدارات کا برتاؤ رکھتا ہو۔

ادھر زوجہ کو اپنے شوہر کی انتہائی تکریم واحترام قائم رکھنے کے سلسلہ میں لسانِ نبوت پر یہاں تک ارشاد فرما دیا گیا ہے کہ اگر غیر اللہ کے لئے سجدہ حرام نہ ہوتا تو میں بیویوں کو حکم دیتا کہ وہ اپنے شوہروں کو سجدہ کیا کریں، اور یہ کہ اگر کسی شب کے ابتدائی حصہ میں کوئی بیوی اپنے شوہر کے منشاء کے خلاف اقدام کرتی ہے تو شب بھر ملائکہ اس پر لعنت کرتے ہیں۔ کیا یہ گرویدگی اور اخلاقی قدریں سمجھوتوں میں بھی برتی جاتی ہیں یا ضروری خیال کی جاتی ہیں؟ پھر زوجین کے اس لطف آمیز برتاؤ پر اجروثواب کے وعدے الگ دیئے گئے ہیں۔ اس لئے دنیا کے کسی سمجھوتہ کو اخلاقی طور پر بھی نکاح سے کوئی ادنیٰ مناسبت نہیں چہ جائیکہ ان میں مشابہت ہو یا وہ یک جنس کہلائیں اور قیاس سے ایک کا حکم دوسرے پر لاگو کیا جائے۔

۵۔ طرزِ عمل کا فرق

پانچویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں کا اندازِ تکمیل اور معاملاتی رخ ضابطہ کا روکھا پھیکا ہوتا ہے جس میں ہر ایک کی نظر اپنے مفاد پر ہوتی ہے، عام حسن معاشرت یا اخوت کے تقاضوں پر نہیں ہوتی۔ بلکہ ان

میں یہی طرزِ عمل اچھا بھی سمجھا گیا ہے کہ بات صاف صاف، دوٹوک اور بلا رعایت ہو، خواہ وہ کسی فریق کو کتنی ہی برے لگے، اور اسے اجنبیت ہی کہا جائے تا کہ معاملہ صاف اور نکھرا ہوا عمل میں آئے، وقتی مروت اور شرما شرمی سے معاملہ میں جھول رہ جانے کی وجہ سے انجام کار مفاسد اور نزاع کی بنیادیں قائم ہوجاتی ہیں اور رہے سہے تعلقات بھی خراب ہوجاتے ہیں۔اس لئے اس کا اصولی ضابطہ یہی ہے کہ:

تَعَاشَرُوا کَالْاِخْوَانِ وَتَعَامَلُوْا کَا لْاَ جَانِبِ.

معاشرت بھائیوں کی سی ہو اور معاملہ اجنبیوں کا سا۔

لیکن اس کے برعکس نکاح کے معاملہ میں زوجہ کے لئے ایسی انتہائی ملنساری، دلداری، دلجوئی اور مدارات ضروری قرار دی گئی ہے جس میں ذرہ برابر اجنبیت اور بیگانگی کی بوتک نہ ہو، حتیٰ کہ شوہر کا بیوی کے منہ میں اپنے ہاتھ سے لقمہ دینا صدقہ قرار دیا گیا ہے جو ایک اعلیٰ ترین مالی عبادت ہے۔پس کہاں ضابطہ اور کہاں رابطہ؟ کہاں رورِعایت اور کہاں طرزِ اجنبیت؟ ان دونوں کو ایک یا یک جنس وہی سمجھ سکتا ہے جس کی عقل ایک اور دو عدد میں بھی فرق نہ کرسکتی ہو۔

۶۔ مفادات کا فرق

چھٹے یہ کہ باہمی سمجھوتوں کا مبلغِ پرواز صرف مادی مفادات ہوتے ہیں مالی ہوں یا انتظامی، اقتصادی ہوں یا سیاسی، روحانیات اور قلبی احوال ومقامات کا کوئی تصور تک ذہنوں میں نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے ذریعہ قلب تک کسی اثر کا پہنچانا پیش نظر ہوتا ہے۔لیکن نکاح محض کوئی رسمی یا ظاہرداری کا معاملہ نہیں بلکہ اصلاحِ باطن اور تصفیۂ قلب ہی کا ایک اعلیٰ ترین ذریعہ قرار دیا گیا ہے جس میں عفتِ نظر، پاکیزگیٔ قلب اور اصلاحِ باطن کے مقاصد ہی سامنے رکھے گئے ہیں جن سے سکونِ قلب کا تعلق ہے۔چنانچہ قرآن حکیم میں نکاح کی بڑی غرض وغایت ہی یہ سکونِ قلب ظاہر کی گئی ہے۔ارشادِ ربانی ہے:

وَمِنْ اٰیَاتِہٖ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِّنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْکُنُوْآ اِلَیْھَا وَجَعَلَ بَیْنَکُمْ مَّوَدَّۃً وَّرَحْمَۃً.

اور اس کی قدرت کی نشانیوں میں (سے ایک بڑی نشانی یہ) ہے کہ اللہ نے تم میں سے تمہارے جوڑے پیدا کئے (غیر جنس ہوتے تو باہمی وحشت رہتی) تا کہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور تم میں باہم مودت (ومحبت) کا علاقہ قائم ہو۔

حالانکہ سمجھوتوں میں یہ باب مسدود ہے، تو انہیں نکاح سے مناسبت کا کیا واسطہ؟ پس کہاں مفادِ ظاہری اور کہاں صلاحِ باطنی؟ کہاں طلبِ سکون اور کہاں مظنّۂ وحشت و بے اطمینانی؟ شتّان بین مشرقٍ و مغربٍ۔

۷۔ فریقین کی نوعیت کا فرق

ساتویں یہ کہ باہمی معاہدوں کا وجود اور عدم معاہدہ کے دونوں فریق سے متعلق ہوتا ہے، معاملہ کسی ایک کے ہاتھ میں نہیں ہوتا۔ اگر کوئی ایک فریق محض اپنی مرضی سے خلافِ معاہدہ کوئی اقدام کرتا ہے تو وہ غداری اور بیوفائی شمار ہوتا ہے اور نزاع وجدال، خصومت اور مقدمہ بازیاں قائم ہو جاتی ہیں، لیکن نکاح کا معاملہ ایک شوہر کے ہاتھ میں ہوتا ہے کہ وہ قبول کر لے تو منعقد ہو جاتا ہے اور رَد کر دے تو رد ہو جاتا ہے، کہ اس کے سوا نکاح کے انعقاد ہی کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔

جس سے واضح ہے کہ یہ معاملہ فریقین کے ہاتھوں میں معاہدوں کی طرح مشترک نہیں جیسا کہ قرآن حکیم کی تصریحات بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وغیرہ سے واضح کیا جا چکا ہے۔

پس کہاں فریقین کا اشتراک کے ساتھ معاملہ میں مساویانہ دخل اور کہاں اس اشتراک کی نفی کے ساتھ معاملہ کا صرف ایک فریق کے ہاتھ میں ہونا؟ مشرق ومغرب سے بھی زیادہ کا فرق ہے، کوئی دل ہی کا نہیں آنکھ کا بھی اندھا ہی ہوگا جو اس کھلے فرق کو بھی محسوس نہ کر سکے۔

۸۔ ردوفسخ کا فرق

آٹھویں یہ کہ معاہدہ کا توڑنا بھی فریقین ہی کے ہاتھ میں ہوتا ہے، طے شدہ شرائط میں فرق پڑ جانے سے یا ایک کے نقضِ عہد کرنے سے ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں گو ایک فریق معاہدہ پر قائم بھی ہو بلکہ اس صورت میں معاملہ عدالت میں پہنچنے پر حکومت عہد شکن کو مجبور کر کے مقررہ معاہدہ کی طرف لوٹاتی ہے یا تاوان وغیرہ عائد کرتی ہے، لیکن نکاح کا توڑ دینا صرف اسی ایک فریق کے

ہاتھ میں ہوتا ہے جس کے ہاتھ جوڑنا تھا اور وہ شوہر ہے کہ شرعی قانون کی رو سے طلاق کا مالک بھی تن تنہا اسی کو مانا گیا ہے جس میں عورت کا دخل نہیں۔ جیسا کہ قرآن حکیم کی رو سے اسی کو طلاق کے بارے میں صاحبِ عزم، صاحبِ فعلِ طلاق اور طلاق دہندہ بتلایا گیا ہے نہ کہ عورت کو۔

چنانچہ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ وغیرہ آیاتِ طلاق سے اس کی کافی وضاحت کی جا چکی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت معاہدۂ باہمی کی تعریف میں آ ہی نہیں سکتی جہاں معاہدہ کا وجود وعدم مساوات کے ساتھ فریقین کے ہاتھوں میں ہوتا ہے۔ پس کہاں فریقین کی برابری کا جزوِ معاملہ ہونا اور کہاں ان کی نابرابری کا جزوِ نکاح ہونا؟ کھلی تضاد کی نسبت ہے۔ پھر بھی ان دونوں کو ایک سمجھ لینا بجز اس کے کہ جوہر لطیف کے فقدان پر محمول کیا جائے اور کیا کہا جا سکتا ہے؟

۹۔ عملی فرق

نویں یہ کہ آپسی معاہدے اور سمجھوتے فی نفسہٖ فریقین کے مفادات کے تحفظ کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ مفادات کا یہ تحفظ اگر کسی عمل کا طالب ہو تو عمل ضروری ہوتا ہے اور یہ مفاد اگر عمل کے بغیر محفوظ ہو تو عمل کی ضرورت نہیں رہتی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ نفسِ معاہدہ بذاتہٖ کسی خاص عمل وفریضہ کو فریقین پر لازم وعائد نہیں کرتا بلکہ انسان میں ضرورتِ عمل بمقتضائے تحفظِ مفاد وترقی ہے، بخلاف نکاح کے کہ وہ بنفسہٖ زوجین کے لئے ان اعمال ووظائف کا تعین وتشخص کرتا ہے جن کی عدمِ ادائیگی بعض اوقات میں عقدِ نکاح کو توڑنے کا موجب بن جاتے ہیں اور بعض اوقات حقوق سے محرومی کے سبب ثابت ہوتے ہیں۔ چنانچہ مرد کی جانب سے نان ونفقہ اور مسکن مہیا نہ کئے جانے کی صورت میں عورت انفساخِ نکاح کے مطالبے پر حق بجانب قرار دی جاتی ہے اور اسی طرح زوجہ کی جانب سے نشوز ونافرمانی کی صورت میں زوج نفقہ ومسکن کی فراہمی کا ذمہ دار نہیں رہتا، اس بدیہی فرق کی موجودگی میں یہ قیاس مع الفارق ہے۔

۱۰۔ اندازِ قبول کا فرق

دسویں یہ کہ آپسی معاہدوں کی ابتداہی فریقین کی مشترک قبولیت سے ہوتی ہے، یعنی فریقین مل کر معاملہ کے قبول کنندہ ہوتے ہیں۔ ایک بھی قبولیت سے ہٹ جائے تو معاہدہ کی صورت ختم ہو جاتی

ہے، لیکن نکاح میں قبول کنندہ صرف ایک فریق ہوتا ہے جس کا نام شوہر ہے، بیوی قبول کنندہ سرے سے ہوتی ہی نہیں، وہ صرف رضا دہندہ ہوتی ہے جیسا کہ آیاتِ الٰہیہ کی روشنی میں اس پر تفصیل سے بحث کی جا چکی ہے۔

پس کہاں دوطرفہ قبولیت اور کہاں یک طرفہ؟ کہاں قبولیت میں فریقین کی مساوات اور کہاں عدمِ مساوات؟ جو صریح ضدین ہیں۔ پس ان دونوں میں کوئی مابہ الاشتراک تو کیا ہوتا الٹا مابہ التضاد قائم ہے، جس کے ہوتے ہوئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی کوئی صورت ہی ممکن نہیں۔

۱۱۔ ذمہ داریوں کا فرق

گیارہویں یہ کہ باہمی سمجھوتہ میں فریقین جو معاملہ طے کرتے ہیں وہ معاملہ کی حد تک صرف معاملہ ہی کے ذمہ دار ہوتے ہیں کوئی کسی کی ذات کا ذمہ دار نہیں بنتا اور نہ ہی کوئی فریق اپنی ذات کو دوسرے فریق کے حوالہ کر کے اپنے کو اس کے اختیار میں دیتا ہے کہ خود بے اختیار بن کر رہ جائے۔ لیکن نکاحِ شرعی میں عورت اپنی رضا سے اپنے نفس کو مرد کے حوالہ کر کے اس کے زیر تصرف آجاتی ہے جس کے معنی مرد کو اپنا اختیار دیدینے اور خود کو اس کے حق میں بے اختیار بنا لینے کے ہیں جس سے مرد تو عورت کو قبول کر کے اس کا با اختیار ذمہ دار بن جاتا ہے اور عورت بے اختیار ہو کر محض اس کی مطیع و فرمانبردار بن جاتی ہے جیسا کہ وَهَبْتُ اور قَبِلْتُ کی تفصیلی شرح آپ کے سامنے آچکی ہے۔ کون نہیں جانتا کہ باہمی مفاہمت اور برابری کے سمجھوتوں میں یہ قَبِلْتُ اور وَهَبْتُ کے معنی کھپ ہی نہیں سکتے کہ ایک کو دوسرے کے قریب ہی کہا جاسکے۔

جس سے صاف نمایاں ہے کہ نکاح کوئی باہمی سمجھوتہ نہیں بلکہ اللہ کے نام پر ایک شرعی عقد ہے جس میں ایک طرف سے حوالگیٔ نفس کا اور ایک طرف سے قبولیتِ نفس کا اعلان ہے جس کا آپسی معاہدہ سے کوئی تعلق نہیں۔ پس کہاں ذوات کی تسلیم وقبولیت کا اعلان اور کہاں ذوات سے الگ رہ کر کسی خارجی شئے پر سمجھوتہ؟ **شتان بین مشرق و مغرب**۔

۱۲۔ غلبہ کا فرق

بارہویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں اور معاہدوں میں دونوں فریق میں سے کسی ایک کا دوسرے پر

غلبہ یا تسلط نہیں ہوتا اور نہ کوئی کسی کا تابع اور پیرو کار رہتا ہے، لیکن نکاح میں قصہ برعکس ہے۔ یہاں مرد کا عورت پر تسلط اور اقتدارِ حکومت قائم ہوتا ہے عورت کو صرف حوالگیٔ نفس کی رضا کا حق سونپا گیا ہے جس کے تحت وہ مرد کے قبول کرنے سے پہلے تو اس پر رضا دیتی ہے کہ وہ اپنا نفس قبول کر لینے کے لئے مرد کو دے رہی ہے اور مرد کی قبولیت کے بعد اس کی رضا دیتی ہے کہ وہ اپنے تفویض کردہ نفس کے بارہ میں آئندہ اس کی مطیع اور پیرو کار رہے گی۔ اس لئے یہاں ان دونوں میں تابع متبوع اور غالب مغلوب کی نسبت ہوتی ہے نہ کہ مساوات اور برابری کی۔ اور ظاہر ہے کہ سمجھوتوں اور باہمی معاہدوں میں اگر یہ غلبہ و مغلوبیت یا تابع متبوع کی پوزیشن آ جائے تو وہ معاہدہ ہی نہیں کہلائے گا بلکہ عہدِ اطاعت کہلائے گا۔ پس پوزیشنوں اور نسبتوں کے اس بونِ بعید کے ہوتے ہوئے نکاح کو باہمی سمجھوتوں اور معاہدوں پر قیاس کرنا یا ایک کا حکم دوسرے پر لگانا زمین وآسمان کو ایک کر دینا ہے جس کی کسی صحیح الحواس سے توقع نہیں کی جا سکتی۔

۱۳۔ تصرفات کا فرق

تیرہویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں میں معاملہ کی حیثیت سے فریقین میں سے کوئی بھی دوسرے کی جان یا مال کے بارہ میں متصرف نہیں ہوتا لیکن نکاحِ زوجیت کے علاقہ سے شوہر کو زوجہ کے نفس میں اور بعض اوقات مال میں بھی تصرف کا حق ہوتا ہے۔ قرآن حکیم نے اس بارہ میں علاوہ دوسری تصریحات کے اسے وضاحت سے کھول دینے کے لئے ذیل کی تمثیل اسی تصرف کو نمایاں کرنے کے لئے پیش فرمائی ہے:

نِسَآءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ.

تمہاری عورتیں تمہاری کھیتیاں ہیں۔

اس تشبیہ کی رو سے مرد بمنزلہ کاشتکار کے ٹھہرتا ہے اور عورت بمنزلہ زمین کے، اور کون نہیں جانتا کہ کھیتی یا زمین کاشتکار کے زیرِ تصرف ہوتی ہے کاشتکار اپنے تصرف سے اس میں بیج ڈالتا ہے اور زمین اسے ایک ظرف کی حیثیت سے قبول کر کے نشو ونما دے کر باہر نکالتی ہے، جس سے جنگل کھیتی سے بھرا پورا نظر آنے لگتا ہے۔ سو وہ کون عقل کا دشمن ہوگا جو یہ کہے کہ کاشتکار اور زمین میں مساویانہ

انداز سے سمجھوتہ ہو جاتا ہے جس سے زمین یہ گلکاریاں دکھلانے کے قابل بن جاتی ہے؟ قرآن حکیم نے مذکورہ بالا تمثیل سے اس دعویٰ کی بے مائیگی واضح فرما دی ہے۔

اس لئے اس عقدِ شرعی اور آپسی معاہدہ کو ایک ٹھہرانے والے ایسے ہی ہیں جیسے کوئی کاشتکار اور زمین کو ایک ٹھہرانے لگے جو اس کے بارے میں مساوات پرست فیصلہ دیں گے وہی فیصلہ تم ان کے بارے میں بھی دینے کے مجاز ہو۔

بہر حال کہاں صاحبِ تصرف اور زیر تصرف کا معاملہ اور کہاں خالی از تصرف معاہدہ اور سمجھوتہ؟ اس لئے اس عقدِ شرعی کو اور معاہدۂ تمدنی کو ایک ٹھہرانے والے قرآن کریم کے نام پر قرآن کریم سے انحراف کے مرتکب ہوتے ہیں۔

۱۴۔ منصبی فرق

چودہویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں اور معاہدوں میں صرف مقاصدِ معاہدہ فریقین کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ دونوں فریق انہی کی تکمیل وتحصیل کے لئے مساویانہ انداز سے تگ ودو کرتے ہیں عہدے اور مناصب یا ذمہ داریاں تقسیم نہیں ہوا کرتیں، لیکن عقدِ نکاح میں عہدوں اور ذمہ داریوں کی تقسیم عمل میں آتی ہے۔ شوہر کو حکومت کا عہدہ دیا جاتا ہے جس سے وہ بیوی کا رکھوالا اور ذمہ دار ہو جاتا ہے اور بیوی کو اطاعت وفرمانبرداری کا منصب سپرد کیا جاتا ہے۔ قرآن حکیم نے مرد کے بارہ میں تو اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ فرمایا جو کہ حاکم ہے اور عورت کے بارہ میں فَاِنْ اَطَعْنَکُمْ اور قَانِتَاتٌ فرمایا کہ جو زیرِ قوّامیت محکوم ہے۔ جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ ادھر حدیثِ نبویؐ میں مردوں کو تو عورتوں کے بارہ میں شفقت وملاطفت کا امر فرمایا گیا، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی آخری وصیت میں عورتوں کے بارے میں مردوں کو تنبیہاً فرمایا کہ:

اِتّقوا اللّٰہ فی النِّساءِ فَاِنَّھنَّ عَوَان بَینکُمْ.

عورتوں کے بارہ میں اللہ سے ڈرو (کہ ان پر اپنی فضیلت کے زعم اور زورِ حکومت میں آکر کوئی ظلم وزیادتی نہ کر بیٹھو) اس لئے کہ وہ تمہیں بطور امانت دی گئی ہیں۔

اور عورت کے بارہ میں اطاعت وفرمانبرداری ہی کو اس کے لئے ذریعۂ نجات بتلایا گیا ہے۔

ارشادِ نبوی ہے:

من صلّت خمسها و صامت شهرها و اطاعت بعلها دخلت الجنة.

جس عورت نے پانچ وقت کی نمازیں ادا کیں اور رمضان کے روزے رکھے اور شوہر کی اطاعت کی تو وہ جنت میں داخل ہوگی۔

پس کہاں تقسیمِ عہدہ جات اور تفویضِ مناصب اور کہاں مقاصدِ معاہدہ میں مساویانہ تگ ودو؟ ان میں وہ کون سی قدرِ مشترک ہے کہ ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی گنجائش پیدا ہو سکتی ہو؟

۱۵۔ شرائط کا فرق

پندرہویں یہ کہ باہمی معاہدوں میں فریقین اپنی شرائط خود طے کرتے ہیں خواہ کچھ بھی طے کرلیں اور دونوں فریق انھیں شرائط کے پابند ہوتے ہیں، لیکن نکاح میں اپنی کسی شرط کا کوئی سوال ہی نہیں اور نہ ہوسکتا ہے، جب کہ یہاں زوجین مل کر مقررہ خدائی شرائط کے پابند ہوتے ہیں جو قانونِ خداوندی میں پہلے سے ہر مسلم امتی کے لئے متعین شدہ ہیں۔ جیسے مقصدِ نکاح اور ابتداءً عورت کے لئے حوالگیٔ نفس کی رضا اس پر دو کی گواہی، ادھر مرد کی طرف سے قبولیت کا اقرار اور مہر ونفقہ وغیرہ کا لزوم، حتیٰ کہ لفظوں میں اگر اقرار ہو تو وَھَبْتُ اور قَبِلْتُ کے الفاظ بھی بلحاظ معنی تقریباً متعین ہیں، ان میں سے کون سی چیز ہے جسے زوجین باہم مل کر اختراع کرتے ہوں اور اس پر نکاح کا مزعومہ معاہدہ عمل میں آتا ہے۔ یا ان میں سے کون سی چیز ان کی اختیاری ہے کہ چاہے اسے عمل میں لائیں یا نہ لائیں؟

زوجین میں سے کسی کو بھی یہ حق نہیں کہ باہمی سمجھوتہ سے کوئی نکاح بلا مہر کرلیں یا مرد اشاروں کنایوں سے اپنا قبول باور کرائے اور زبان سے قَبِلْتُ نہ کہے، یا ان مقررہ خدائی شروط اور حدود میں اپنی طرف سے کوئی کمی بیشی کردیں۔ یہی وجہ ہے کہ جس قوم کا جو مذہبی طریقِ نکاح مقرر ہے وہ کسی بھی ملک یا دنیا کے کسی بھی خطہ میں ہو ایک ہی متعینہ انداز کا ہوگا، درحالیکہ معاہدوں اور آپسی سمجھوتوں کے مقاصد، شرائط، حدود اور قیود نیز طرز وانداز تکمیل نیز قانون اور آئین ہر ملک کا الگ، ہر قوم کا جداگانہ بلکہ ہر ہر فرد کا الگ الگ ہوتا ہے۔

پس کہاں لفظ و معنی کے لحاظ سے ایک متعین عقد اور کہاں ایک غیر متعین اور خود اختیاری معاہدہ؟ ان میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی جرأت وہی کرے گا جسے نہ قیاس کی حقیقت کا پتہ ہو اور نہ وہ نکاح اور باہمی سمجھوتہ کے مفہوم تک سے آشنا ہو۔

۱۶۔ قول وقرار کا فرق

سولہویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں میں فریقین کو قول وقرار دینا پڑتا ہے، بعض اوقات اس کی تحریر بھی ضروری ہو جاتی ہے ورنہ زبانی اقرار واعتراف اور گفت وشنید بہر حال ناگزیر سمجھی گئی ہے۔ یعنی بغیر آپسی بات چیت کے معاہدہ کی تشکیل نہیں ہوتی۔ لیکن نکاح کی صورتِ حال اس کے برعکس ہے یہاں ایک فریق یعنی عورت کو رضا دہی کے لئے زبان ہلانا بھی شرط نہیں ہے، کنواری اور شرمیلی نوخیز عورت کا سکوت بھی حکم میں رضا کے سمجھا گیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کسی کی ذمہ داری نہیں لیتی کہ اس سے اقرار لیا جائے، نہ اس پر مرد کی ذمہ داری ہے نہ خود اپنے نفس کی، وہ تو اپنے کو مرد کے حوالہ کردینے کی ذمہ دار ہے اور اس کے لئے قولی اقرار ضروری نہیں، سکوت سے بھی یہ رضا مفہوم ہو سکتی ہے، بلکہ اگر وکیل یا فضولی نے نکاح کردیا جو موقوف تھا لیکن عورت کا مرد کے ساتھ ہو لینا یا اس کے گھر پہنچ جانا بھی نفاذاً اس حوالگیٔ نفس کے لئے کافی ہو جاتا ہے جو زبانی قول وقرار سے بڑھ کر اپنی سپردگی کا عملی قول وقرار ہے۔

البتہ مرد کا زبان سے قبولیت کا صحیح اقرار اس لئے ضروری ہے کہ اس پر عورت کی قانونی، اخلاقی اور معاشرتی کفالت کی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ وہ قبولیت کے وقت اپنا نفس کسی کو دے نہیں رہا ہے بلکہ دوسرے کا نفس اپنے سر لے رہا ہے، اس لئے اس سے اقرار لیتے ہیں کہ کل کو اگر ادائے ذمہ میں کوتاہی کرے تو اس کا اقرار اس پر حجت بنایا جا سکے اور اسے ماخوذ کیا جائے۔

پس کہاں آپسی سمجھوتہ کہ اس کی بنیاد ہی فریقین کے قول وقرار اور گفت وشنید پر ہے اور کہاں نکاح کا عقدِ شرعی کہ اس میں فریقین کے لئے یکساں قول وقرار سرے ہی سے شرط نہیں۔ پس کہاں اغماض ومسامحت کا عقد اور کہاں روکھے قانون کا گٹھ جوڑ؟ جن میں کوئی مناسبت ہی نہیں۔

۱۷۔ انتفاعات کا فرق

سترہویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں میں کوئی ایک فریق بھی دوسرے کی ذات یا نفس سے منتفع نہیں ہوتا بلکہ صرف اسکے مال ومتاع یا سامان واثاثے سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ بخلاف نکاح کے کہ اس میں کسی مالی یا اقتصادی متاع سے منتفع ہونا مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ باذنِ الٰہی ایک دوسرے کے نفس سے انتفاع مقصود ہوتا ہے۔ رہا یہ کہ عورت خاوند کی طرف سے اگر نان ونفقہ اوراس کی مالیت سے منتفع ہوتی ہے تو یہ نفسِ عقد کی بنیاد نہیں، زیادہ سے زیادہ اس کی شرائط میں سے ہے، نفسِ عقد تو ایجاب وقبول سے مکمل ہوجاتا ہے بلکہ یہ شرط بقاءِ نفس کے لئے ہے اور نفس پھر وہی خاوند کے لئے اور ایسے ہی خاوند کا نفس بیوی کے لئے جیسا کہ زمین کاشت کار کے لئے ہے اور کاشت کار زمین کے لئے ہے۔ کاشت کار زمین سے دانہ کا فائدہ اٹھاتا ہے اور زمین کاشت کار سے اپنی قوتِ نشو ونما کے بقاء کا فائدہ اٹھاتی ہے، اگر زمین نہ ہو تو کاشتکار کو غذا نہ ملے اور کاشتکار نہ ہو تو زمین بنجر ہوکر اپنی قوتِ انبات سے محروم ہوجائے۔

اسی طرح مرد عورت کا معاملہ سمجھ لیا جائے کہ دونوں ایک دوسرے کے نفس اور نفس کی خلقی قوتوں سے بہ تفاوتِ مراتب فائدہ اٹھاتے ہیں، عوارض ولوازمِ ذات سے فائدہ اٹھانا بالواسطہ ہے عقد کی بنیاد نہیں ہے، جیسا کہ قرآن کریم کی تمثیل نِسَآءُ کُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ سے واضح کیا جاچکا ہے۔ پس کہاں ذوات سے انتفاع اور کہاں ذوات کے آثار وعوارض سے انتفاع؟ مشرق ومغرب سے زیادہ فرق ہے، اس موٹے فرق کو بھی کوئی نہ سمجھے تو اسے خدا سمجھے۔

۱۸۔ لفظی تاثیر کا فرق

اٹھارہویں یہ کہ معاہدہ کا انعقاد فریقین کی سنجیدہ اور حتمی گفتگو سے ہوسکتا ہے جس میں تفریحی یا مزاحی انداز اور دل لگی یا مذاق کی آمیزش نہ ہو۔ اگر کوئی ایک فریق بھی یہ کہہ کر مجلس سے اٹھے کہ میں نے تو محض مذاق سے یہ اقرار کرلیا تھا میرے دل میں اس کی کوئی واقعیت نہ تھی تو معاہدہ منعقد نہ ہوگا بلکہ کالعدم ہوجائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر معاملاتی گفتگو میں ہنسی مذاق کا لب ولہجہ ہو تو عرفِ عام میں

کہا کرتے ہیں کہ آپ مذاق کررہے ہیں یا معاملہ؟ جس سے واضح ہے کہ معاہدوں اور سمجھوتوں میں مذاق اور دل لگی کے طرز کو معاملہ کے منافی اور معارض سمجھا جاتا ہے۔

لیکن نکاح وطلاق اور عتاق وہ معاملات ہیں کہ زبان سے لفظ قَبِلْتُ یا طَلَّقْتُ یا اَعْتَقْتُ ادا ہوجاتے ہی معاملہ واقعتاً مختتم ہوجائے گا۔ کوئی لاکھ کہے کہ میری نیت نکاح کی یا طلاق دینے کی یا غلام کو آزاد کرنے کی نہ تھی اور نہ ہی میرا یہ منشاء ومقصود تھا اور مان لیجئے کہ دیانتاً واقعہ بھی یہی ہو لیکن پھر بھی معاملہ منعقد اور مختتم ہوجائے گا اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا بلکہ یہ الفاظ خود اپنی لفظی حیثیت سے مؤثر اور معتبر سمجھے جائیں گے۔ نکاح منعقد ہوجائے گا، بیوی مطلقہ ہوجائے گی اور غلام آزاد ہوجائے گا، جیسا کہ حدیثِ نبویؐ میں ان ہرسہ امور کے بارے میں ارشاد ہے کہ:

جِدُّ هُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ.

ان میں سنجیدگی تو سنجیدگی ہے ہی ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے

پورے معاہدوں میں دل لگی اور مذاق کا اعتبار نہیں ہوتا لیکن اس عقد میں معتبر اور مؤثر ہوتا ہے، جب کہ نکاح وطلاق کے الفاظ زبان سے ادا ہوجائیں تو وہ نہ صرف معتبر بلکہ واقعہ بن جاتے ہیں۔ اس کھلے ہوئے فرق بلکہ اس بونِ بعید کے ہوتے ہوئے وہ کون عقل کا اندھا ہوگا جو نکاح کو باہمی سمجھوتہ پر قیاس کرنے کی جرأت کرے گا؟

۱۹۔ احکام کا فرق

انیسویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں میں کسی کی ذات کو حلال یا حرام نہیں بنایا جاتا اور نہ ہی فریقین میں سے کسی کی ذاتی یا حکمی نوعیت تبدیل ہوتی ہے، لیکن نکاح وطلاق میں حرام حلال، اور حلال حرام بن جاتا ہے۔ گویا ہر ایک کی ذاتی پوزیشن اور حکمی نوعیت تبدیل ہوجاتی ہے۔ نکاح سے پہلے زوجین ایک دوسرے پر حرام تھے اور نکاح ہوتے ہی دونوں میں حرمت کے بجائے حلت آجاتی ہے۔ اب تک ایک دوسرے پر نظر ڈالنی بھی ممنوع تھی اور نکاح ہوتے ہی قصہ برعکس ہوجاتا ہے کہ جو حصہ بدن ایک دوسرے کی نگاہ کے لئے کلیتہً ممنوع تھا وہ کلیتہً جائز ہوجاتا ہے۔

اسی طرح جو ذوات نکاح کے ذریعہ ایک دوسرے پر حلال کردی گئی تھیں طلاق کے بعد وہ پھر

حرام ہو جاتی ہیں اور وہی پہلے کے سے احکام لوٹ آتے ہیں جو نکاح سے پہلے قائم تھے۔ چنانچہ حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اور اُحِلَّ لَکُمْ مَّاوَرَآءَ ذٰلِکُمْ آیاتِ کریمہ سے نکاح کے آثارِ حلت وحرمت پر قرآن نے روشنی ڈال دی ہے۔

دنیا کا کون سا معاہدہ ہے کہ اس کی رو سے فریقین میں سے کسی کی ذات کسی کے لئے حرام وحلال ہو جائے۔ بہرحال ایک ہے کسی کی کسی شئے سے انتفاع کا جائز ہو جانا، جو معاہدہ میں ہوتا ہے اور ایک ہے کسی کی ذات کا کسی کے لئے حلال وحرام ہو جانا جو نکاح ہی سے ممکن ہے۔ تو کون نہیں جانتا کہ ان دونوں میں زمین وآسمان سے بھی زیادہ فرق ہے چہ جائیکہ یہ دونوں چیزیں ایک ہوں یا ایک کا حکم دوسرے پر لگایا جا سکے۔ جو لوگ اس فرق کو دیکھنے کی کوئی روشنی آنکھ یا دل میں نہیں رکھتے ان سے کیا بعید ہے کہ وہ چوری، ڈکیتی اور بدکاری کے باہمی سمجھوتوں کو بھی جو چور ڈکیت ایک پارٹی بنا کر کر لیتے ہیں دنیا کے عام معاہدوں پر قیاس کر کے انھیں بھی ایک جائز معاہدہ تصور کر لیں اور ناجائز کو جائز بنا ڈالیں، یا ان چوروں کے معاہدوں کو بھی نکاح تصور کر لیں۔

ایسے لوگوں سے کیا بعید ہے کہ نکاح کو غیر نکاح پر قیاس کر کے جائز اور غیر نکاح کو نکاح پر قیاس کر کے ناجائز قرار دے دیں۔ لیکن اس نامعقولیت سے یہ تو ممکن ہے کہ ایسے بے ڈھنگے قیاس کنندے غیر معقول اور غیر عاقل ٹھہر جائیں، مگر یہ ناممکن ہے کہ نکاح و سمجھوتہ کا یہ نمایاں ترین اور بدیہی فرق مٹ جائے اور ان کے لئے ایسے فاسد قیاسات کے دروازے کھول دے۔

اشتراکِ عمل

۲۰۔ شرکت کی نوعیت

بیسویں یہ کہ معاہدۂ باہمی میں ساجھے اور شرکت کا دائرہ تنگ نہیں ہوتا، دو یا دو سے زائد افراد بھی مل کر ایک معاہدہ میں شرکت کر سکتے ہیں اور سب برابر کے حق دار ہوتے ہیں اور نہ صرف ابتداءً ہی بلکہ معاہدہ ہو جانے کے بعد بھی اس میں زائد افراد کی شرکت کی گنجائش رہتی ہے، اگر افراد بڑھ

جائیں تو حسبِ شرائطِ معاہدہ ان کا حق بھی برابری کے ساتھ قائم ہو جائے گا۔

لیکن نکاح کا مقصد اس کے برعکس ہے کہ ایک نکاح میں ابتداءً بھی اور منتہاءً بھی صرف وہی دو شریک ہو سکتے ہیں جنہیں زوج اور زوجہ بننا ہے، یہ ممکن نہیں کہ زوجین کے علاوہ کسی اور کی شرکت کی بھی گنجائش نکل آئے، جیسے ایک عورت میں دو چار مرد مل کر ساجھا کر لیں یا ایک مرد میں دو چار بیویاں مل کر شریک ہو جائیں۔ رہا یہ کہ ایک مرد میں بیک وقت چار بیویاں شریک ہو جاتی ہیں تو یہ اس کے منافی نہیں، نہ اس مسئلہ سے اس کا تعلق ہے کیونکہ یہ چار کی شرکت ایک مرد میں ہے نہ کہ ایک نکاح اور ایک ایجاب وقبول میں، نکاح اور ایجاب وقبول ہر ایک کا الگ الگ ہو گا جس میں ان دو کے سوا جن کا ایجاب وقبول ہوا ہے کوئی تیسرا نہ ابتداءً شریک ہو سکے گا اور نہ ہی انتہاءً، بعد میں کوئی اور عورت آ کر سابقہ عقد میں شریک ہو جائے اور حصہ لے لے۔

پس ایک ہے ایک مرد کا چار بیویوں میں شریک ہونا، اور ایک ہے ایک عقد اور ایک ایجاب وقبول میں کئی کئی بیویوں کا شریک ہو جانا۔ پہلی صورت جائز اور حلال ہے مگر وہ زیر بحث نہیں اور دوسری صورت ناجائز اور حرام ہے اور وہی زیرِ نظر ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ اسلام میں بیک وقت چار بیویوں کی اجازت کے معنی چار نکاحوں کی اجازت کے ہیں نہ کہ ایک نکاح میں چار عورتوں کو شریک کر لینے کے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ پھر اس طرح اگر ایک عورت بھی چار شوہروں سے چار نکاح الگ الگ کر لے تو اسے کیوں روکا جاتا ہے جب کہ وہ بھی تو ایک عورت میں چار مردوں کی شرکت نہ ہوئی بلکہ چار نکاحوں میں شرکت ہوئی۔ پس اگر مرد کو چار نکاحوں سے نہیں روکا گیا تو عورت نے کیا قصور کیا ہے کہ اسے چار نکاحوں سے چار خاوند کرنے سے روک دیا جائے اور صرف ایک ہی خاوند میں محدود رہنے پر مجبور کیا جائے؟ جب کہ مرد چار نکاحوں سے چار بیویوں سے بیک وقت متمتع ہو سکتا ہے اور صرف ایک بیوی میں محدود رہنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے۔

سوال کا حاصل وہی قیاسِ فاسد نکلا کہ عورت کو مرد پر قیاس کرتے ہوئے یا تو ایک عورت کو بھی چار شوہروں کی اجازت ہونی چاہئے اور یا پھر ایک مرد کیلئے بھی چار بیویاں رکھنے کی ممانعت ہونی چاہئے۔

یک زوجگی کے حامیوں کا باطل نقطۂ نظر

حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ فاسد القیاس لوگ ہیں جنہوں نے نکاح کو سمجھوتہ پر قیاس کر کے زن وشوہر کو نکاح وطلاق میں مساوی اور برابری کا شریک مان رکھا تھا جس سے منزلی زندگی تباہی کے کنارے لگ جاتی تھی، جس کے مفاسد کی تفصیلات گذر چکی ہیں۔ اب اسی قیاس کو لے کر یہ حضرات اس روپ میں سامنے آ رہے ہیں کہ تعددِ ازواج میں بھی مرد وعورت کو برابر کا حصہ دیا جائے تا کہ رہے سہے مفاسد کی آخری تکمیل کر سکیں اور منزلی معاشرہ کی بربادیوں کا سامان مکمل طریق پر بہم پہنچ جائے۔ لیکن یہ قیاس بھی اسی طرح ان کے دماغی عدمِ توازن کا نتیجہ ہے جس طرح کہ پہلا قیاس تھا، اور جیسے پہلے قیاس کا پول کھل چکا ہے اسی طرح اس قیاس کا پول بھی کھلے بغیر نہیں رہ سکتا۔

اس قیاسِ فاسد کا جواب سابقہ سطور میں اجمالاً آ چکا ہے لیکن عنوان کی قدرے تبدیلی کے ساتھ اس موقعہ کے مناسب وہی جواب مکرر عرض ہے اور وہ یہ کہ منکوحہ عورت کو ایک خاوند کے ساتھ دوسرے خاوند کی اس لئے اجازت نہیں کہ وہ اپنا نفس پہلے خاوند کے حوالہ کر چکی ہے، اب وہ نفس نہ اس کا رہا نہ اس کے پاس ہی باقی رہا تو یہ دوسرے خاوند کے حوالہ کیا چیز کرے گی جس پر یہ دوسرا خاوند قابض ہو۔ جب کہ نکاح میں عورت کا نفس ہی تو خاوند کے حوالہ ہوتا ہے، اور عورت نکاح سے پہلے اس حوالگئ نفس ہی کی تو رضا دیتی ہے جس پر نکاح ہوتے ہی مرد قابض اور متصرف ہو جاتا ہے، تو فطرتِ سلیمہ سے قطع نظر آخر عقل بھی ایک قبضہ پر دوسرا قبضہ آخر کس طرح جائز رکھے گی اور اسے ممکن کیسے بنا سکے گی، اس لئے قدرتاً وہ منکوحہ رہتے ہوئے دوسرے کو خاوند بنا ہی نہیں سکتی کہ آخر وہ نئے خاوند کو حوالہ کیا چیز کرے گی؟ بخلاف مرد کے کہ اس نے اپنا نفس بیوی کے حوالہ کب کیا ہے کہ وہ تنہا اس بیوی کا پابند ہو کر رہ جائے؟ اس کا نفس بدستور اس کے پاس ہے اور آزاد ہے اس لئے وہ دوسری بیوی کا نفس بھی اسی طرح قبول کر سکتا ہے جس طرح پہلی بیوی کا قبول کئے ہوئے تھا، اور اسے بھی اسی طرح نان ونفقہ دے کر اس کی کفالت کر سکتا ہے جس طرح پہلی بیوی کی کفالت کئے ہوئے تھا۔

بہرحال تعددِ زوجات کا مسئلہ ہو یا وحدتِ زوج کا، ایک عقد میں زوجین کے سوا کسی تیسرے

کی گنجائش نہیں ،نہ ابتداءً نہ انتہاءً ،اور جب اس خاوند کے لئے بھی بیک نکاح تعددِ زوجات کی اجازت نہیں جو بیک وقت چار بیویاں رکھنے کا مجاز بھی ہے تو اس بیوی کے لئے تو بیک وقت تعددِ ازواج کی کیا ہی اجازت ہوسکتی ہے جس کے لئے سرے سے ہی تعددِ ازواج حرام ہے،اور وہ ایک ہی خاوند کی پابند بنائی گئی ہے۔

لیکن سمجھوتوں کا دائرہ تنگ نہیں ان میں ابتداءً بھی دو سے زیادہ افراد شریک ہوسکتے ہیں اور معاہدہ مختتم ہوجانے کے بعد بھی فریقین کی رضامندی سے مزید افراد کے اضافہ کی گنجائش رہتی ہے۔ پس کہاں نکاح جو دو سے زیادہ کا متحمل ہی نہیں اور کہاں سمجھوتہ جو دو سے زیادہ کا خواہ وہ کتنے بھی ہوں بار برداشت کرسکتا ہے۔ظاہر ہے کہ تحمل اور عدمِ تحمل کیا ایک جنس کی دو چیزیں ہیں کہ ان میں قیاس کی گنجائش ہو یا ان میں تضاد کی نسبت ہے جو باہم جمع ہی نہیں ہوسکتے کہ ان سے قیاس کی بوتک بھی آسکے۔جو لوگ ناممکن کو ممکن بنانے میں کوشاں ہیں وہ ایسے ہی ہیں کہ جیسے کوئی رات کو دن اور دن کو رات بنانے کے خبط میں مبتلا ہو،اور سمجھے کہ وہ صحت مندی کے راستہ پر گامزن ہے۔

ایسے لوگوں کی نسبت اس کے سوا اور کیا کہا جائے کہ انھوں عقل سے کبھی ایجاب وقبول کیا ہی نہیں کہ وہ عقل وفطرت کی لائن پر آسکیں،اس لئے وہ نہ صرف شرعی حرام کاری ہی میں مبتلا ہیں بلکہ عقلی حرام کاری کے بھی مرتکب ہیں۔

۲۱۔ صنفی فرق

اکیسویں یہ کہ معاہدوں کے دو فریقوں میں جیسے عدد کی کوئی قید معتبر نہیں ایسے ہی شرکاءِ معاہدہ میں کوئی صنفی فرق بھی معتبر نہیں، دو طرفہ مرد ہی مرد ہوں یا دو جانب عورتیں ہی عورتیں ہوں یا مرد وعورت کی کوئی مخلوط پارٹی ہو باہم معاہدہ کرسکتے ہیں اور کرتے رہتے ہیں۔دو جماعتیں،دو قومیں،دو حکومتیں اور دو ملک بھی مل کر باہمی معاہدے کرسکتے ہیں خواہ ان کی سربراہ عورتیں ہی ہوں، یہاں تذکیر وتانیث کے فرق کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن نکاح میں جیسے عدد پر پابندی ہے کہ ایک عقد میں دو سے زیادہ کا شریک ہونا ممکن نہیں ایسے ہی ان دو پر صنفی فرق کی بھی پابندی ہے کہ ایک مرد اور ایک عورت ہو جب ہی نکاح منعقد ہوسکتا ہے، دو مردوں یا دو عورتوں کا نکاح بھی منعقد نہیں ہوسکتا بلکہ وہ

لغواور عبث ہوگا جب کہ نکاح کے ثمرات ہی اس پر مرتب نہیں ہوسکتے ،اور عربی کا مشہور مقولہ ہے کہ:

الشئ اذاخلا عن الغاية لغا.

شئے جب اپنی غرض وغایت سے خالی ہوتو وہ لغو ہوتی ہے۔

یہاں جب کہ دونوں طرف فاعل ہی فاعل ہوں یا دونوں جانب مفعول ہی مفعول ہوں تو وہ تاثیر وتاثر کا سلسلہ ہی قائم نہیں ہوسکتا جس سے ثمراتِ ازدواج کا تعلق ہے، البتہ سمجھوتوں کی غرض وغایت میں یہ حارج نہیں اس لئے نکاح کو سمجھوتہ پر قیاس کرنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہوسکتے ورنہ مساوات پرستوں کے اصول پر باہم دومردوں کا اوراسی طرح باہم دوعورتوں کا نکاح بھی جائز اور درست ہونا چاہئے کیونکہ معاہدوں میں یہ سب کچھ جائز ہے اوران کے یہاں نکاح اور معاہدہ میں فرق نہیں، بلکہ نکاح خود ہی آپسی معاہدہ ہے۔نیز اگر قیاس یونہی بھٹکتا پھر گیا تو جیسے نکاح کو سمجھوتوں پر قیاس کیا جانا ممکن ہے ایسے ہی سمجھوتوں کونکاح پر بھی قیاس کرنا ممکن ہونا چاہئے اور دنیا میں یہ جتنے قومی ،ملکی، جماعتی اور پارٹیوں کے معاہدے ہوتے ہیں، کہنا چاہئے کہ فلاں ملک کا فلاں ملک سے نکاح ہوگیا ہے اور فلاں پارٹی نے فلاں پارٹی کو اپنے حبالۂ عقد میں لے لیا ہے، اور فلاں قوم فلاں قوم کی منکوحہ ہوگئی ہے،تو کیا مساوات پرست اوراس دور کے یہ قیّاس اور عقلمند مجتہدان پارٹیوں پر نان ونفقہ،سکنیٰ اورمہر وغیرہ سب عائد فرمائیں گے؟ اگرنہیں فرماسکتے بلکہ اسے غیر معقول بھی سمجھتے ہوں تو انھیں نکاح کو سمجھوتہ پر قیاس کرنے کا حق ہی کیا باقی رہا؟ اور جب وہ اس طرح بلا اپنی مرضی کے مجبوراً خود ہی نکاح اور سمجھوتہ میں فرق کے قائل ہوگئے تو دوسروں کوان دونوں کے ایک سمجھنے پرآخر وہ کیوں اورکس حجت سے مجبور کرتے ہیں؟

۲۲۔ قرب وقرابت کا فرق

بائیسویں باہمی سمجھوتوں میں جیسے صنفی فرق معتبر نہیں اسی طرح اس میں اپنے پرائے کی بھی کوئی تخصیص نہیں ہوتی۔بہن ،بیٹی ،باپ ،اولاد اور خسر داماد وغیرہ سب ہی باہم مل کرتجارتی ،اقتصادی، انتظامی اورسیاسی معاہدے کرسکتے ہیں، اپنائیت یا اجنبیت معاہدہ میں حائل نہیں ہوسکتی،لیکن نکاح میں یہ عموم ممکن نہیں کہ ماں ،بہن ، بہو، بیٹی ،جس سے چاہو نکاح کرلو، بلکہ بعض مذاہب میں تو قریب

کے رشتے بھی نکاح میں حارج ہیں، جب تک کہ نسبًا کافی بعد اور کھلی اجنبیت نہ ہو۔

جن لوگوں کے نزدیک نکاح اور سمجھوتہ ایک ہی چیز ہے تو ان کے یہاں شاید نکاح میں ماں بہن بیٹی کا فرق بھی معتبر نہ ہوگا اور وہ ان محرماتِ ابدیہ کو بھی عقدِ زوجیت میں لانے میں کوئی جھجک محسوس نہ کرتے ہوں گے، جب کہ سمجھوتوں میں یہ فرق قابلِ اعتبار نہیں ہوتا۔ لیکن پھر بھی معاہدہ نواز لوگ عقدِ زوجیت میں ماں، بہن، بیٹی سے ازدواجی سمجھوتہ کرنے سے گریز کریں تو سوال یہ ہے کہ آخر یہ گریز کیوں ہے؟ اگر مذہب کے نام پر ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے مذہبی نکاح اور باہمی سمجھوتوں میں فرق تسلیم کرلیا تو پھر کس منہ سے نکاح اور سمجھوتہ کو ایک سمجھنے کی جرأت کر رہے ہیں، اور اگر پھر بھی انہیں ایک ہی سمجھنے کی گمراہی میں مبتلا ہیں تو پھر انھیں نکاح میں ماں، بہن، بیٹی اور منکوحۂ غیر کو شریک کرلینے میں آخر یہ جھجک کیوں ہے؟ جو باہمی معاہدوں میں نہیں ہوتی۔

اندریں صورت ان کے لئے دو ہی راستے ہیں یا علانیہ مذہب کو ترک کر کے اور نکاح کو ایک خالص تمدنی سمجھوتہ سمجھ کر ماں بہن کا فرق اٹھادینے کا اعلان کریں جو گویا ان کے اصول پر لازم ہے، یا مذہب کو کلیۃً مان کر عقدِ نکاح کو سمجھوتہ سمجھنے کی جرأت نہ کریں بلکہ اس کے سمجھوتہ سمجھنے کی کھلی تردید کریں، یہ آدھا تیتر آدھا بٹیر کی عجیب دوغلی پالیسی ہے، کہیں عورت کی نفسانی محبت نے زور کیا تو سمجھوتوں کا نام لے کر زوجین کی مساوات کا ڈھول پیٹنے لگے، اور کہیں ماں، بہن، بیٹی کی زوجیت میں عرفِ عام حارج ہونے لگا تو مذہب کا نام لیکر ان کے حرام ہونے کا سُر الاپنے لگے، اسے سوائے نفاق اور خود مطلبی کے اور کیا نام دیا جاسکتا ہے۔ لَآ اِلٰی هٰٓؤُلَآءِ وَلَآ اِلٰی هٰٓؤُلَآءِ (معاذ اللہ)۔

۲۳۔ تفریعی فرق

تیئیسویں یہ کہ معاہدہ یا باہمی سمجھوتہ چند گنے چنے اور نپے تلے امور پر ہوتا ہے جو انہی امور تک محدود رہتا ہے جو سمجھوتہ سے طے ہوجاتے ہیں اور فریقین اسی کے پابند ہوتے ہیں، معاہدہ کے بعد نہ کسی زائد امر کے اضافہ کی گنجائش ہوتی ہے نہ فریقین کو اس کا حق ہوتا ہے بلکہ اگر بعد میں کوئی چیز بھی معاہدہ میں کسی کی طرف سے بڑھ جائے تو وہ موجبِ نزاع بن جاتی ہے اور معاہدہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ معاہدہ سے دوسرے معاملات یا دیگر معاہدوں کی شاخیں پھوٹنے لگیں۔

لیکن نکاح کا قصہ برعکس ہے کہ نکاح سے پیدا شدہ حلال وحرام زوجین ہی تک محدود نہیں رہتا بلکہ شاخ درشاخ ہوکر آگے بھی چلتا ہے جس کا خود زوجین کو بھی پابند ہونا پڑتا ہے۔ درحالیکہ نکاح کے وقت وہ سارے کے سارے امور نہ موجود تھے نہ ذہنوں میں تھے، چنانچہ رشتۂ زوجیت قائم ہوتے ہی جہاں زوجہ زوج پر حلال ہوجاتی ہے اسی دَم غیر زوج پر حرام بھی ہوجاتی ہے کہ اس سے نکاح نہیں کرسکتی۔ پھر زوجین کے ایک دوسرے پر حلال ہوتے ہی زوج پر زوجہ کے اور زوجہ پر زوج کے اصول وفروع حرام ہوتے چلے جاتے ہیں، ساس داماد پر اور داماد ساس پر، بہو سسر پر اور سسر بہو پر، نیز زوجہ کی حقیقی بہن تابقائے نکاح زوج پر حرام ہوجاتی ہے۔

پھر ان سے پیدا شدہ اولادوں میں بھی درجہ بدرجہ اور کتنے ہی حرام وحلال ہیں جو دور دور تک پھیلتے چلے جاتے ہیں۔ پھر زوجہ کی شیر خوارنی سے رضاعت کا رشتہ قائم ہوجاتا ہے اور اس سے بھی حسبِ قرب وبعد حلت وحرمت پیدا ہوتی چلی جاتی ہے، جس کی بنیاد یہ نکاح ہی ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ آپسی سمجھوتہ اور معاہدۂ باہمی سے نہ کوئی رشتہ ابھرتا ہے نہ نئے نئے حقوق جنم لیتے ہیں، نہ فریقین کے متعلقین میں رشتہ داریاں قائم ہوتی ہیں، نہ کوئی کسی پر حلال وحرام ہوتا ہے، جو نکاح کے ذریعہ حقوقِ زائدہ اور نہ صرف حقوق بلکہ رشتے تک نئے نئے پیدا ہونے شروع ہوجاتے ہیں اور نسلاً بعد نسلٍ ہوتے رہتے ہیں۔

پھر اخلاقی روابط کا سلسلہ جدا لازم ہوجاتا ہے، جیسے زوجین کے خاندان والوں سے خود زوجین اور ان کی اولادوں پر صلہ رحمی، اخوتِ باہمی، خاندانی تعاون وتناصر، بے تکلف لین دین وغیرہ مطلوب ہوجاتا ہے جس کی تفصیلات سے قرآن وحدیث بھرے ہوئے ہیں اور ان کا سرچشمہ یہ نکاح ہی ہوتا ہے۔ اگر نکاح محض کوئی سماجی معاہدہ ہوتا تو صرف زوجین ہی تک سارے حقوق محدود رہتے، اور وہ بھی صرف اتنے ہی جتنے معاہدۂ نکاح میں طے ہوجاتے، ان شاخ درشاخ رشتوں اور علائق اور پھر ان کے مالی اور اخلاقی حقوق کا کوئی سوال نہ ہوتا۔

جس سے واضح ہے کہ معاہدہ تو محض میزان ہی میزان ہے جس میں کچھ ڈال دیا جائے تو صرف وہی تل جاتا ہے، لیکن نکاح میزان ہونے کے ساتھ منشعب بھی ہے کہ اس میں سے محض ڈالی ہوئی

چیز ہی نہیں نکلتی بلکہ اس کے بطن سے بہت سی اَن ہوئی چیزیں بھی برآمد ہوتی رہتی ہیں، اور بیج کا ایک شاخ درشاخ تناور درخت بن جاتا ہے۔

پس کہاں میزان کہاں منشعب، کہاں عقیم اور کہاں کثیر الولادۃ، چراغِ مردہ کجا نورِ آفتاب کجا؟ کیا یہی تفاوت وتضاد ان قیّاسوں کے قیاس کی بنیاد ہے؟

نیز ایک معاہد، معاہدہ سے فارغ ہوکر دوسروں سے دوسرے معاہدے کرسکتا ہے، لیکن بیوی ایک سے نکاح کر کے منکوحہ ہوتے ہوئے کسی دوسرے سے نکاح نہیں کرسکتی، اگر نکاح بھی کوئی معاہدہ ہوتا تو ہر عورت کے لئے منکوحہ رہتے ہوئے دوسروں سے بھی نکاحی معاہدہ کرنا ممنوع نہ ہوتا، جس سے واضح ہے کہ نکاح اور چیز ہے اور معاہدہ اور چیز۔

۲۴۔ آثار ولوازم کا فرق

چوبیسویں یہ کہ آپسی معاہدہ ٹوٹ جائے تو ایک لمحہ کا وقفہ دیئے بغیر وہ کلی طور پر ٹوٹ جاتا ہے، جس کا کوئی قانونی اثر بعد میں باقی نہیں رہتا، اور فریقین بھی ایک دوسرے سے بیگانہ ہوجاتے ہیں بلکہ بعض اوقات ان میں دشمنی اور عداوت بھی قائم ہوجاتی ہے۔ مروتِ باہمی کے رشتے بھی ٹوٹ جاتے ہیں، لیکن نکاح اگر طلاقِ بائنہ سے ٹوٹ جائے تو وہ فوری اور کلی بیگانگی پر ختم نہیں ہوتا بلکہ مابعد میں بھی اس کے ساتھ رفاقت کے کچھ نہ کچھ آثارِ مروت قائم رہتے ہیں، چنانچہ فسخ نکاح بذریعہ طلاق یا اختتامِ نکاح بوجہ وفاتِ زوج ہو تو اس کے ساتھ عدت لگی ہوئی ہے اور مدتِ عدت کا نان ونفقہ خاوند ہی کے ذمہ رہتا ہے جو انتہائی مواساۃ ومروت ہے، اور اگر شوہر کے انتقال کر جانے سے بیوی بیوہ ہوگئی تو یہ بھی انقطاعِ کلی نہیں، دنیا میں تو وراثت اس کے ساتھ لگی ہوئی ہے، جس کا حصہ بیوی کو ملے گا اور آخرت میں بھی بیوی پھر بھی بیوی ہی رہے گی جسے خاوند سے متنفع ہونے کا ابدالآباد تک موقع رہے گا۔ اور اگر مطلقہ اس خاوند سے صاحبِ اولاد بھی ہوچکی تھی تو اولاد کا رشتہ جیسے ماں سے منقطع نہیں ایسے ہی باپ سے بھی منقطع نہیں ہوسکتا، اس لئے ممکن نہیں ہے کہ اس اولاد کے سلسلہ سے یہ شوہر اور بیوی کا رشتہ کلیۃً ختم ہوجائے۔

جس سے واضح ہے کہ نکاح معاہدہ کی طرح تو کیا ہوتا اس کی جنس سے ہی نہیں ہے کہ اس کے

ٹوٹتے ہی نہ اس کے آثار باقی رہیں نہ مالی اور اخلاقی فوائد ومنافع کا کوئی سوال، اور نکاح میں ان تمام امور کا وجود رہتا ہے۔

غرض نکاح ٹوٹ کر بھی اپنے آثار سارے کے سارے سمیٹ کر اپنے ساتھ نہیں لے جاتا، بلکہ بہت کچھ چھوڑ جاتا ہے۔ جس کی وجہ اس کے سوا دوسری نہیں کہ معاہدہ محض ایک ہنگامی معاملہ ہے جس کا تعلق اغراض سے ہے اور نکاح ایک دینی رشتہ اور ایک قرابتی قسم کا علاقہ ہے جس سے نسل اور کتنے ہی نسلی رشتوں کا تعلق ہے، جو فطرۃً انقطاع پذیر نہیں ہو سکتے۔ اس لئے اس کی بناء ہنگامی اغراض پر نہیں بلکہ ایک حقیقی تعلق پر ہے، یہی وجہ ہے کہ نکاح ہونے پر خوشی کے جشن منائے جاتے ہیں، نکاح کے وقت شرعی اصول پر اس کی تشہیر کی جاتی ہے، تمر کی بکھیر کی جاتی ہے، اعزہ واحباب اظہارِ فرح وسرور کرتے ہیں، ولیمہ مسنونہ کیا جاتا ہے کہ ایک حقیقی تعلق قائم ہو رہا ہے، جو صرف دو کا نہیں بلکہ خاندان کا خاندان سے اور بعض اوقات ملک کا ملک سے ہے جس سے علیٰ قدرِ مراتب خاندانوں اور ملکوں کے روابط قائم ہو جاتے ہیں۔

جیسے حضورِ اقدس علیہ السلام کا نکاح جب ماریہ قبطیہ مصریہ سے ہوا تو آپؐ نے فرمایا کہ مصر کے حقوقِ صہریت قائم ہو گئے ان کی رعایت رکھو، تو صدیاں گذر جانے پر آج بھی وہ رعایت مسلمانوں کے دلوں میں موجود ہے بلکہ آپؐ کی ایک بیوی کے تعلقِ نکاح کی وجہ سے ان کے وہ عزیز قریب جو یہودی تھے سب چھوڑ دیئے گئے جو قومی اور ملکی اتحاد کا ذریعہ بنا، لیکن کیا کسی آپسی سمجھوتہ پر بھی یہ جشن، یہ شیرینی کی بکھیر، یہ اظہارِ فرح وسرور، یہ تشہیر یہ ولیمہ کی اجتماعی خوشیاں اور مابعد کے لئے یہ حقوق کی وصیت کی جاتی ہے؟

بہر حال نکاح کی شرعی اصطلاح ایک خاص تعلق کی پردہ دار ہے جو رشتہ بھی ہے، علاقہ بھی ہے، دین بھی ہے، مذہب بھی ہے اور ایک عظیم مابہ الاتحاد وسیلہ اور قبائل کو شیر وشکر کرنے کا اقوام وملل کو باہم مربوط کر دینے والا ایک مؤثر اور دیرپا ذریعہ بھی ہے، جو یقیناً آپسی معاہدوں کے آس پاس بھی نہیں۔ نہ اس میں یہ الگ ہے اور نہ ہی یہ الگ ان کے موضوع میں شامل ہے، جب کہ معاہدہ نہ کوئی رشتہ ہے نہ قرابت وعلاقہ اور نہ ہی سمجھوتہ کوئی قومی یا ملکی وحدت ہے جس سے اقوام اور مملکتوں کے

روابط قائم ہوں۔

غرض نکاح اور سمجھوتہ میں مناسبت ہی کیا ہے کہ ان کے بارے میں تخیلات کی قیاس آرائیاں کی جائیں اوراس بے بنیاد قیاس کی بناپر معاہدوں کی مساوات کونکاح میں زبردستی ٹھونسا جائے۔

نتیجہ اور خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ نکاح اول سے لے کر آخر تک اور مجموعے سے لیکر اجزائے ترکیبی تک سمجھوتوں کے کسی بھی جز وکل سے میل نہیں کھاتا کہ ان کے مابین قیاس کی کوئی بنیاد قائم ہوسکے۔ سمجھوتہ خود اپنی رائے سے ہوتا ہے اور عقدِ شرعی خدائی تجویز سے ہے، سمجھوتوں کے آثار واحکام انسانی رایوں سے طے ہوتے ہیں لیکن نکاح کے حقوق واحکام اوراس کی نوعیت وغیرہ نہ زوجین کے تجویز کردہ ہوتے ہیں نہ ان کے طے کردہ بلکہ اس کے تمام رشتے ناطے اول سے لے کر آخر تک صرف من اللہ ہیں جس میں انسانی تجویز کا کوئی دخل نہیں۔

جیسا کہ ان دو درجن فروق سے جوذہن نارسا میں سرسری طور پر وارد ہوئے ان دونوں کا باہمی فصل بلکہ باہمی تضاد واضح ہے، جب کہ نکاح وسمجھوتہ میں نوعی، مقصدی، فکری، اخلاقی، قولی، عملی، وصفی، معیاری، انتفاعی، افاداتی، اختیاراتی، تصرفاتی، قبولیتی، منصبی، تاثیری، جزئیاتی، کلیاتی، اشتراکی، عددی، وصفی، قرابتی اور علاقائی فروق اور وہ بھی متضاد فروق رچے ہوئے ہیں جن سے یہ دونوں ایک جگہ جمع ہی نہیں ہوسکتے، چہ جائیکہ متحد النوع بن کر ایک دوسرے کے لئے قیاس آرائی کا محل بن سکیں اور متحد الحکم ہوجائیں، تو کون سی بنیاد باقی رہی کہ نکاح کو کسی آپسی سمجھوتہ پر قیاس کرنے کی گنجائش نکلتی ہو؟ اس لئے مساوات پرستوں کا یہ قیاس محض قیاسِ فاسد ہی نہیں بلکہ باطل اور بے بنیاد اختراع ہے جس پر محض خیالاتی عمارت کھڑی کر کے انھوں نے نکاح کو آپسی سمجھوتہ باور کرانے کی سعیٔ نامعقول اور نامقبول کی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شہوت کے دلدادہ لوگ نکاح کو محض شہوت رانی اور جنسی خواہشات کی تکمیل کا ایک ذریعہ سمجھے ہوئے ہیں۔ ان کے یہاں نکاح کے معنی صرف ایک جوڑا بن جانے کے ہیں جیسے

حیوانات میں نر و مادہ کا ایک جوڑا اُن کے طبعی داعیہ سے بن جاتا ہے، نہ وہاں نکاح کی ضرورت ہوتی ہے نہ کسی نکاحی غرض وغایت کی، گویا ایک غیر لفظی معاہدہ اور غیر شعوری سمجھوتہ ہو جاتا ہے، جس سے وہ لغوی طور پر بھی زوج وزوجہ تو کیا بنتے البتہ ایک جوڑا بن جاتے ہیں۔

مساوات پرستوں کے یہاں بھی اسی انداز کے ایک حیوانی نکاح کا نام نکاح اور ازدواج کا نام جوڑا بن جانے کے ہیں، البتہ کچھ عقلی، طبعی اور کچھ سوسائٹی کی مجبوری کی وجہ سے جب وہ رسمِ نکاح ادا کرنے کے لئے مجبور ہوتے ہیں تو اسے آپسی معاہدہ اور باہمی سمجھوتہ کا نام دیدیتے ہیں، تاکہ محض جانور بھی نہ کہلائیں اور آزادانہ شہوت رانیوں کی چھوٹ بھی ملی رہے۔ اسلام اور شریعت کا عنوان بھی قائم رہے اور شرعی قوانین ان کے نفسانی منصوبوں میں دراندازبھی نہ ہوں، ورنہ وہ شاید اس سمجھوتہ کے عنوان کو بھی اختیار کر کے غیر ضروری بتلانا کسرِ شان سمجھتے۔

اب یا تو انھیں باوجود ادّعاءِ قرآن دانی اس قرآنی اور اسلامی نکاح کی نوعیت اور اس کی غرض وغایت کا کوئی پتہ نہیں، جس کی تفصیلات ابھی آپ کے سامنے پیش کی گئیں، جس سے وہ نکاح کے بارہ میں اس سمجھوتہ کے عنوان کا شکار ہو گئے، یا کچھ پتہ ہے تو جان بوجھ کر اس نکاحِ شرعی اور اس کے شرعی مبادی وآثار کے مٹانے کی فکر میں ہیں۔

بظاہر یہ دوسرا ہی احتمال واقعہ کے مطابق محسوس ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ کلامِ الٰہی اور کلامِ رسالت پناہی سے نکاح کے بنیادی مقاصد کی دو اہم نوعیں سامنے آتی ہیں، ایک عفت وپاکدامنی اور حلال کے دائرہ میں محدود رہ کر زوجین کا قلبی سکون ومودت، خاندانی روابط کا استحکام اور اجتماعی یگانگت واتحاد وپختگی، دوسرے تکثیر نسل اور نوعی بقاء اور اس کا تسلسل، لیکن شہوت رانوں نے ان دونوں امور کو اپنی شہوات میں مخل سمجھ کر انکے مٹانے کے منصوبے تیار کئے اور ان کا عملی پرداز ڈال دیا۔

چنانچہ نکاح کی اہم غرض وغایت منزلی سکون، قبائلی یگانگت اور شہری میل ملاپ کی روایت کا قصہ تو نکاح کو آپسی سمجھوتہ اور باہمی معاہدہ ومفاہمت کہہ کر ختم کیا، چنانچہ مشاہدہ ہے کہ جہاں بھی یہ مفاہمتی نکاح رائج ہے جو باہمی سمجھوتہ سے ہوتا ہے، خواہ اس کا نام سول میرج ہو یا کچھ اور، وہاں نہ نسبی رشتوں کی کوئی اہمیت رہتی ہے نہ صہری اور رضاعی علائق کی کوئی قدر وقیمت، صرف نر ومادہ کا

ایک جوڑا بن جاتا ہے جو حیاء و شرم، عفت و پاکدامنی کو بالائے طاق رکھ کر آزادانہ سڑکوں، بازاروں، تفریح گاہوں اور کلبوں میں ایک دوسرے کی کمر میں ہاتھ ڈالے گھومتا پھرتا رہتا ہے، نہ اسے ماں باپ کے حقوق کا پتہ نہ ساس وسسر کی توقیر کا علم، نہ جدی رشتوں کی پرواہ نہ صہری علاقوں کا لحاظ، نہ انسانی حقوق کے سلسلوں سے کوئی انس نہ نکاحی اقرباء سے کوئی واسطہ و مطلب، اور اتفاق سے کچھ ہوا بھی تو وہ محض نفسانی اغراض کی خاطر نہ کہ رشتوں کی اہمیت کی بناء پر یا دین وملت کے تقاضوں کی خاطر۔ غرض اس مفاہمتی نکاح سے یگانگتِ باہمی اور موانستِ خاندانی کی تمام غایتیں جو دین و شریعت نے اس عقد سے وابستہ کی تھیں کالعدم ہو کر رہ جاتی ہیں۔

خاندانی منصوبہ بندی کے پیچھے شہوت رانی کا تصور

دوسری اہم غرض وغایت بقاءِ نوع اور تکثیرِ نسل تھی، تو اسے ہمہ وقتی شہوت رانی میں حائل دیکھ کر فیملی پلاننگ اور خاندانی منصوبہ بندی کے راستہ سے ختم کرنے کی کوششیں کی جارہی ہیں۔ چنانچہ اس فارمولے کو چالو کرنے کے لئے مختلف حیلے تلاش کر کر کے بطور حجت اور وجوہ کے سامنے لائے جارہے ہیں اور ان پر شرعی پردہ ڈالنے کی سعیٔ نامقبول کی جارہی ہے۔

پس جیسے خود نکاح کو معاہدۂ باہمی قرار دینے کے لئے بنامِ شریعت اور بدعوائے قرآن دانی وحدیث فہمی مختلف رکیک اور مصنوعی قسم کی حجتیں سامنے لائی جارہی ہیں تاکہ نکاح کے صحیح اغراض ومقاصد خواہ وہ منزلی ہوں یا سماجی، باقی نہ رہنے پائیں اور ان کی جگہ بھی نفسانی خودغرضیاں بروئے کار آجائیں، اب یہ لوگ یا تو شرعی نکاح کے مفہوم اور اس کے ان پاکیزہ مقاصد ہی سے کلیۃً جاہل ہیں جن سے یہ جاہلانہ منصوبے ان میں پل پل کر جوان اور نمایاں ہوتے جارہے ہیں، یا پھر جان بوجھ کر ان سے جان چرارہے ہیں کہ ان قدرتی روابط اور حقوق کا بار اُن کے سر پر نہ پڑے اور وہ باطمینانِ خاطر اپنی شہوت رانیوں میں بلاکسی حارج اور مانع کے آزاد رہیں۔ اور یا پھر وہ کسی مخفی اسکیم کے تحت ان جرائم کی پردہ پوشی کے لئے نکاح کے سمجھوتوں اور آپسی معاہدوں کے نعرے لگاتے ہیں تاکہ اسلامی نکاح ہی نہیں بلکہ اسلام کے سارے ہی پاکیزہ معاشرے کی عظمت اور اس کی برپا کردہ

منزلی، خاندانی اور سماجی زندگی کے حسن و جمال کو بھیانک انداز سے سامنے لاکر دلوں سے اسلام ہی کی عظمت وعزت کو دور کر دیں، جس سے ان کے یہ غیر معقول فارمولے اور غیر متوازن منصوبے بروئے کار آ جائیں یا کم سے کم دلوں سے بعید نہ رہیں۔

جو وجہ بھی ہو بہر صورت ان افراد کو سوائے لصوصِ دین (دین کے چوروں اور قزاقوں) کے اور کس نام سے یاد کیا جائے، جو دین کی قیمتی پونجیاں چرا چرا کر کھا پی رہے ہیں یا انھیں کوڑیوں کے مول بیچ بیچ کر اپنا گھر بھر رہے ہیں۔ اس صورتِ حال کے ہوتے ہوئے آخر کون سی بنیاد پر اس سے ایک دوسرے پر قیاس کیا جا سکے یا ایک کا حکم دوسرے پر لگایا جا سکے، اور اگر لگایا جائے گا تو اس غیر معقول قیاس کو قیاسِ فاسد یا قیاس مع الفارق کہنا بھی قیاس کی توہین ہوگا کہ کم سے کم اس پر نام تو قیاس کا آ جائے گا۔ پس یہ نام کا بھی قیاس نہیں بلکہ محض ذہنی اختراع اور ناتربیت یافتہ دماغوں کے وسوسوں کا مجموعہ ہے، جس کا نہ واقعات سے تعلق ہے نہ عقل وفطرت سے کوئی لگاؤ۔

غور کیا جائے کہ جب نکاح اور آپسی سمجھوتہ میں سرسری طور پر ایک قلیل العلم طالب علم تک کے ذہن میں دو درجن فروق آ سکتے ہیں تو محقق علماء کا مقام تو کہیں زیادہ بلند اور اَرفع ہے۔ وہ اس سے بھی زیادہ گہرے اور دقیق فروق نکال کر پیش کر سکتے ہیں اس کے بعد بھی نکاح اور سمجھوتہ کو ایک یا یک جنس یا متحد الحکم کہہ کر حقِ نکاح وطلاق میں زن وشوہر کو مساوی کہنے کی جسارت وہی لوگ کر سکتے ہیں جنہیں عقل کی آنکھ تو بجائے خود ہے پیشانی کی آنکھ بھی نہ ملی ہو۔

اس لئے بطور نتیجۂ بحث یہ کہا جا سکتا ہے کہ مساوات پسندوں کے لئے نکاح کو آپسی سمجھوتہ کہنے کی بنیاد ان دونوں کا نوعی اشتراک ہی ہو سکتا تھا، سو جب اس اشتراک کی بنیاد ہی منہدم ہوگئی تو نکاح وطلاق میں زن وشوہر کی مساوات کا قصہ بھی پادر ہوا ہوگیا، یعنی اس کھوکھلی بنیاد پر حقوق کی یہ بنیاد ہی منہدم ہوگئی اور نکاح ومعاہدہ دو درجن فروق سے بالکل الگ الگ ثابت ہوئے تو ان کے ایک ہونے پر جو نکاح وطلاق میں یکسانی کی تعمیر کھڑی کی گئی تھی وہ خود ہی اپنی چھتوں اور دیواروں سمیت زمین پر آ گری، اور مدعیانِ مساوات اس تعمیری سائے کے بجائے تپتی دھوپ میں کھڑے رہ گئے جن کے لئے کوئی سایہ باقی نہ رہا اور نہ سہارا۔

خلاصہ یہ نکل آیا کہ نکاح کو معاہدۂ باہمی یا آپسی سمجھوتہ کہنا سرتا سر باطل، مخالفِ عقل وفطرت اور طبعِ سلیم کے قدرتی تقاضوں کے منافی ہی نہیں بلکہ ایک مفسدانہ تخیل ہے جو اصطلاحی مساوات کے زبان زدنعروں سے مرعوب ہوکر یا اغراض سے مغلوب ہوکر فاسد ذہنوں میں بٹھلا دیا گیا ہے، جس کی پشت پر نہ کوئی شرعی حجت ہے نہ عقلی برہان، بلکہ صرف اپنے خسیس منصوبوں میں اٹکی ہوئی ایک تنگ نظری اور تنگ ذہنی ہے جسے شیطان نے مزین کر کے حجت کی صورت سے دکھلا رکھا ہے۔ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ۔

مساوات پسندوں سے ایک سوال

اس لئے کیا اب میں سوال کنندوں سے یہ پوچھ سکتا ہوں کہ مساوات پرستوں کا یہ ہی وہ فاضلانہ فارمولا ہے جس کی دنیا کو دعوت دی جارہی ہے؟ جس کے حسن وجمال پر فریفتہ ہوکر قرآن وسنت اور فقہ میں ترمیمات تک کے خیالات کھپائے جارہے ہیں؟ اور جس کی تنگ دامانیوں کو وسعت کا نام دے کر علماء کو تنگ نظر، تنگ خیال اور تنگ ذہن ہونے کے طعنے دیئے جارہے ہیں؟ اگر اس وسعت نظری کے یہی وسیع اور مبارک آثار ہیں جن کا یہ ایک اجمالی نقشہ اوپر پیش کیا گیا ہے کہ تنگی سے سوسائٹی کی فراخی ضیق سے، اور معاشرہ کی پاکیزگی ناپاکی سے تبدیل ہوجائے، تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک کتیا کو بھینس سمجھ کر اس کا دودھ پینے لگے اور اسی کو بھینس سمجھ کر اصلی بھینس کے جثہ میں ترمیم کے جذبہ سے اسے کتیا بنانے کی فکر میں لگ جائے، اور جب اسے اس بھینس کا پتہ دیا جائے تو پتہ دہندہ کو تنگ حوصلہ وتنگ ذہن اور تنگ نظر کہہ کر دل کی بھڑاس نکالنے لگے تو دنیا آخر اس کے حق میں کیا فیصلہ دے گی؟ یہی کہ اسے کتیا کی دُم سے باندھ کر بھینس کا رسہ اس کے ہاتھ سے کھینچ لے گی اور وہ صحیح دودھ سے ہمیشہ کیلئے محروم رہ کر اس کتیا ہی کے دودھ سے پلتا رہے گا جس سے وہ کتیا ہی کے اوصاف سے متصف ہوکر انسانی بولی بولنے کے بجائے کتیا ہی کی بولیاں بولتا رہے گا۔ والعیاذ باللہ

اس لئے ہم نے ان دو درجن وجوہِ فرق سے نکاح اور سمجھوتوں کا فرق واضح کرتے ہوئے یہ نمایاں کردیا ہے کہ نکاح اور آپسی سمجھوتہ ایک یا یک جنس یا یک نوع نہیں کہ ان میں باہم کوئی کسی درجہ کا بھی قرب واشتراک ممکن ہو۔

اصلِ سوم

وضعِ بے محل

سوالات میں پیش کردہ شکوک وشبہات کی تیسری بنیاد وضعِ بے محل ہے یعنی کسی اچھی چیز کو غیر محل میں استعمال کر کے اس محل وموقع ہی کو بھدا بنا دیا جائے اور اچھی چیز کو بھی برا کر دکھایا جائے۔ چہرے کی سفیدی اور سر کے بالوں کی سیاہی دونوں اپنی اپنی جگہ فطری حسن ہیں لیکن اگر محل تبدیل کر کے بالوں کی سیاہی چہرے پر مل دی جائے اور چہرے کی سفیدی بالوں میں منتقل کر دی جائے تو یہی بدنمائی کی بدترین مثال بن جائے گی کہ نہ سفیدی وسیاہی قابل مدح رہے گی نہ ان کے بدلے ہوئے مواقعِ استعمال قابلِ تعریف رہیں گے۔

ٹھیک اسی طرح مساواتِ انسانی انسانوں میں حسن وکمال ہے لیکن اگر یہی مساوات زن وشوہر میں قائم کر دی جائے تو اس کی بدنمائی اور بد اطواری کی وہی مثالیں سامنے آئیں گی جس کی قدرے تفصیل آپ کی نظر سے گذر چکی ہے، جس سے نہ صرف منزلی زندگی ہی بدنما اور تباہ ہو جائے گی بلکہ پورے اسلامی معاشرے کا حسن ہی ختم ہو جائے گا۔

غور کیا جائے تو مدعیانِ مساوات کا بھی وہ مخفی منصوبہ جس کے لئے یہ فقہی اور دینی مسائل کی ترمیم کا قضیہ اٹھایا جا رہا ہے تاکہ مساوات کے خوشنما عنوان سے ایک طرف تو سادہ لوح عوام کو فریب میں مبتلا کر کے انھیں نہ صرف شرعی نکاح وطلاق ہی سے بلکہ اس راستہ سے مسلم معاشرے سے ہی بیزار بنایا جا سکے جس سے وہ بآسانی مسلم پرسنل لاء سے ہی ہٹ کر سول کوڈ کی گود میں جا گریں اور دوسری طرف طبقۂ نسواں کو یہ عار دلا کر مشتعل کیا جا سکے کہ نکاح وطلاق کے حقوق پر مردوں نے بلا وجہ غاصبانہ قبضہ کر کے عورتوں کو بے دست وپا بنا رکھا ہے، جس سے روز بروز عورتیں پستی اور ذلت کے غار میں گرتی چلی جا رہی ہیں، جب تک وہ اس صریح ظلم کے خلاف عَلَمِ بغاوت بلند نہ کریں گی ان کی یہ پستی مبدل بہ عزت نہ ہو سکے گی۔ اس لئے ضرورت ہے کہ اس تیسری بنیاد کی حقیقت بھی

واشگاف کی جائے تاکہ اس مساوات کے نام پر فریب کا جو جال بچھایا گیا ہے اور اسکے بے محل استعمال سے غلط کو صحیح اور صحیح کو غلط دکھلانے کی جو سازش وسعی کی جارہی ہے وہ بھی کھل کر وضع الشئ فی غیر محلہ نکلے۔

مساوات کی شرعی حیثیت

جہاں تک انسانی مساوات کا تعلق ہے وہ بلاشبہ انسانوں کا ایک ایسا فطری حق اور پاکیزہ اصول ہے کہ کوئی بھی انسانی طبقہ جس کی فطرت بیمار ہو کر ناقابلِ علاج نہ ہو چکی ہو، اس سے انکار نہیں کرسکتا۔ دین تو بجائے خود ہے دنیا کا بھی کوئی انسانی گروہ اور بشری حلقہ اس فطری حق سے دست بردار ہونے کے لئے تیار نہیں ہوسکتا۔ آج کے غیر متوازن دور میں بھی حکومتیں اور قومیں جب اپنا سر اونچا کرنا چاہتی ہیں تو مساوات کا جاذبِ قلوب نعرہ لگا کر اور یہ کہہ کر سر اونچا کرتی ہیں کہ ان کی اور انکے قانون کی نگاہ میں سارے انسان برابر اور سب کے انسانی حقوق یکساں ہیں، جس میں مذہب وملت کی کوئی تخصیص نہیں۔ کوئی عالم ہو یا جاہل، ذکی ہو یا غبی، فقیر ہو یا غنی، شہری ہو یا دیہاتی، بوڑھا ہو یا جوان، مرد ہو یا عورت، ملکی تمدنی حکومتی قانون اور انسانی حقوق میں سب برابر اور یکساں ہیں۔

ظاہر ہے کہ انسان کا یہ ایک فطری جذبہ ہے جسے اسلام کبھی نظر انداز نہیں کرسکتا تھا کہ اس کا موضوع ہی فطری جذبات کو مٹانے یا دبانے کے بجائے ٹھکانے لگانا ہے، بلکہ نظر انصاف سے دیکھا جائے تو یہ انسانی مساوات کا نعرہ ہی اسلام نے لگایا ہے، ورنہ عام طور پر دنیا اونچ نیچ اور نابرابری کا شکار بنی ہوئی تھی۔ اسلام نے نہ صرف یہ نعرہ ہی لگایا ہے بلکہ اس کی تکمیل بھی کی ہے اور اس کی حدود وشروط اور مواقع استعمال کا مکمل پروگرام بھی دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔

دینی مقامات اور مذہبی فرائض ہوں یا دنیوی معاملات اور معاشرتی واجبات سب میں مرد وعورت کا استحقاق یکساں قائم کیا ہے اور سب کو برابر سرابر اُن میں ترقی کے مواقع دیئے ہیں۔ دینیات کو لو تو جو عقیدہ وعمل مرد کے لئے ہے وہی عورت کے لئے بھی ہے، اسلام وایمان، عبادت وطاعت، صدق وصفا، صبر ورضا، خشوع وخضوع، صدقہ وخیرات، صلوٰۃ وصوم، عفت وپاکدامنی،

ذکر وفکر جو مرد کے لئے ہے وہی عورت کے لئے بھی ہے۔ پھر اس پر مغفرت واجر کے جو وعدے مرد کے لئے ہیں وہی عورت کے لئے بھی ہیں جیسا کہ آیتِ کریمہ اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِيْنِ وَالْمُؤْمِنَاتِ سے واضح ہے، جس میں تمام دینی مقامات کا استحقاق بصراحتِ مرد وعورت یکساں رکھا گیا ہے۔ اسی طرح تعلیم واخلاق کی تربیت اور ٹریننگ اور ان میں انتھک بڑھتے رہنے کے مواقع حتیٰ کہ ولایتِ کاملہ تک پہنچ جانے کے مقامات میں مرد وعورت یکساں رکھے گئے ہیں۔ اس کا یہ اثر ہے کہ اسلام میں مردوں کے دوش بدوش ہزار ہا عورتیں عالمہ وفاضلہ، محدثہ وفقیہہ، ادیبہ وشاعرہ اور صوفی وصافی بنیں جن پر مستقل کتابیں لکھی گئیں اور ان فاضل عورتوں کی سوانح عمریاں مرتب ہوئیں۔

پھر جس طرح ان معروفات میں مرد وعورت برابر کے حقدار بنائے گئے اسی طرح منکرات سے بچنے اور ان کے ارتکاب پر سزا وتعزیر میں بھی سب برابر ہی رکھے گئے۔ جھوٹ، غیبت، افترا وبہتان چغل خوری وفریب کاری، قتل وغارت گری، زنا وشراب خواری، قمار بازی، فحش وبے حیائی، سفلہ پن اور عریانی وغیرہ جرائم جس طرح مرد کے لئے ممنوع ہیں اسی طرح عورت کے لئے بھی حرام کئے گئے، اور ان کے ارتکاب پر جو حدود وتعزیرات عائد کی گئیں وہی عورتوں پر بھی لاگو ہوئیں۔

پھر نہ صرف دیانات واخلاق بلکہ معاملات ومعاشرات وغیرہ میں بھی مرد وعورت کا یکساں ایک ہی قانون ہے، مال ودولت، ساز وسامان، نقود وجواہرات، زمین وجائداد، کھیتی اور باغات کی ملکیتیں نیز وسائلِ معاش، تجارت وزراعت، صنعت وحرفت اور تمام جائز پیشوں اور فنون کی مہارت اور ان سے حسبِ حال انتفاع میں جیسے مرد آزاد ہے ایسے ہی عورت پر بھی کوئی روک ٹوک نہیں اور ہر ایک اپنے کسب واکتساب کے ثمرہ کا خود ہی مالک رکھا گیا ہے۔ قرآنِ حکیم کی عمومی ہدایت ہے کہ:

لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوْا وَلِلنِّسَآءِ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْئَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا.

مردوں کے لئے ان کے کسب کا حصہ ہے اور عورتوں کے لئے ان کے کسب کا، تم اللہ سے (کسب کے

راستہ سے) اس کا فضل مانگتے رہو، وہ تم سب پر (یکساں) رحیم (اور مہربان) ہے۔

پس مرد کو یہ حق نہیں کہ عورتوں کی مِلک یا ان کے کسی کمائے ہوئے مال پر دانت رکھے یا دباؤ سے اس پر قبضہ جما بیٹھے، حتیٰ کہ بیوی کی ذاتی املاک کے علاوہ جسے وہ اپنے میکہ سے لائی ہو یا اپنی محنت سے خود پیدا کیا ہو، یا خود خاوند بھی اگر کسی شئے کا بیوی کو مالک بنا دے تو بغیر اس کی رضا یا بغیر کسی شرعی وجہ کے اسے بھی لے لینے کی اجازت نہیں دی گئی۔ پھر جس طرح وہ اپنے کسی تلف کردہ حق پر عدالت کا دروازہ کھٹکھٹا سکتا ہے ایسے ہی عورت بھی اس بارے میں خود مختار ہے، اس موقعہ پر ممکن تھا کہ شوہر کہ یہ غلط فہمی پیدا ہو جاتی کہ جب بیوی اس کے زیر کفالت اور تحتِ قبضہ ہے تو اس کی املاک بھی اور بالخصوص جو خاوند ہی نے اسے ہبہ کی ہیں اس کے زیر قبضہ ہونگی اور اسے ان میں تصرف کا حق حاصل ہوگا، تو قرآن کریم نے خاص طور پر اس تخیل کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ:

وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ.

اور ان عورتوں (بیویوں) کو قید مت کرو کہ جو کچھ تم لوگوں نے انھیں دیا ہے اس میں کا کچھ حصہ وصول کرلو، مگر یہ کہ وہ عورتیں کوئی کھلی ناشائستہ حرکت (جیسے دو بدو نافرمانی یا کھلی بد خلقی اور کجروی) کریں۔

اس سے صاف واضح ہے کہ شوہر کی طرف سے زوجہ کو دیا ہوا مال بھی مثل مہر وغیرہ عورت کی ملک ہو جاتا ہے جس میں خاوند کو چھینا جھپٹی کا قطعاً کوئی حق نہیں۔ اس سے عورت کا حق ملکیت ویسا ہی مستقل ثابت ہوتا ہے جیسا خاوند کا خود اپنی املاک پر ہوتا ہے۔ رہا یہ کہ کسی کھلی ناشائستہ حرکت پر اسے دیا ہوا مال اس سے واپس لے لینا ملک میں تصرف نہیں بلکہ ازالۂ مِلک ہے جو بطور سزا و تعزیر کے ہے، یعنی دیئے ہوئے مال کو اس کی ملک سے نکال لینا ہے نہ کہ مملوک رہتے ہوئے اس میں تصرف کرنا ہے، اور وہ بھی باجازتِ قرآنی ہے نہ کہ شوہر کا جذباتی حق۔

بالفاظِ دیگر جس خدا نے شوہر کے عطیہ سے شوہر کی ملک اٹھا کر بیوی کی طرف منتقل فرما دی تھی اس خدا نے اس صورت میں بیوی کی ملک اٹھا کر پھر شوہر کی طرف منتقل کر دی کہ ہر چیز اسی کی ملک ہے خواہ بلا واسطۂ عبد ہو یا بواسطۂ عبد، پھر دوسری جگہ عورت کی ملکیت کے استقلال کے بارے میں عام الفاظ میں فرمایا گیا کہ مہر ہو یا ہبہ جب دیدیا جائے تو شوہر کو خود سے یہ سمجھ کر واپس لینا جائز نہیں کہ وہ شوہر ہے اور شوہر کو جب بیوی پر اقتدار و تصرف حاصل ہے تو بیوی کی املاک پر بھی علی الاطلاق

حقِ تصرف حاصل ہوگا۔ فرمایا:

وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَيْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا.

اور اگر تم بجائے ایک بیوی کے دوسری بیوی کرنا چاہو اور تم اس (پہلی) کو انبار کا انبار مال (مہر یا غیر مہر) دے چکے ہو تو اس میں سے (طمع و لالچ سے یہ سوچ کر کہ پہلی کو دیئے ہوئے میں سے لے کر دوسری کا مہر ادا کریں گے) کچھ بھی مت لو۔

اس کا حاصل یہی ہے کہ ادا شدہ مہر یا بطور محبت و مواسات دیا ہوا مال کتنا بھی زیادہ ہو تمہیں محض زوجیت کے اقتدار سے یہ حق نہیں پہنچتا کہ اسے واپس لے لو، جب کہ وہ اس کی ملک ہو چکا ہے۔ اس سے صاف واضح ہے کہ عورت کا حقِ ملک بھی مرد کے حقِ ملک کی طرح مستقل ہے۔

غرض اسلام نے ہر ایک کے حقِ ملک کو مساویانہ طرز پر مستقل قرار دے کر زن و شوہر میں سے کسی کو کسی کے حق میں زبردستی کی مداخلت کا کوئی حق نہیں دیا، جو اسلام کی مساوات پسندی بلکہ مساوات آفرینی کا واضح نشان ہے۔ پھر اسی طرح وراثت میں مرد و عورت کا یکساں استحقاق قائم کیا گیا، حصوں اور مقداروں کی کمی بیشی دوسری چیز ہے جو خود مردوں میں بھی حسبِ قرب و بعد رکھی گئی ہے، لیکن نفس وراثت اور اس کے حق دار ہونے میں مرد و عورت میں کوئی تفاوت نہیں، یہ نہیں کہ ماں باپ وغیرہ کے ترکہ میں نرینہ اولاد تو وارث ہو اور دختری اولاد نہ ہو، بلکہ حسبِ درجۂ استحقاق وراثت میں برابر کے حق دار رکھے گئے ہیں۔ ارشادِ حق ہے:

لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ، نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا.

مردوں کے لئے بھی حصہ ہے اس چیز میں سے جس کو ماں باپ اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں، اور عورتوں کے لئے بھی حصہ ہے اس چیز میں سے جس کو ماں باپ اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں۔ خواہ وہ چیز قلیل ہو یا کثیر، حصۂ قطعی۔

اسی طرح انسانی احترام میں مرد و عورت یکساں ہیں، کسی کی بے حرمتی کسی کے لئے حلال نہیں رکھی گئی۔ عورت اگر ماں ہے تو اس کے قدموں کے نیچے جنت بتلائی گئی، اگر بیٹی ہے تو اسے باپ کی

حسنات میں شمار کیا گیا، اگر بیوی ہے تو حسنِ اخلاق کے ساتھ اس کی دلداری واجب قرار دی گئی، اگر بہن ہے تو اس کی مواسات و مدارات ضروری قرار دی گئی، جس طرح سے کہ مرد بحیثیت باپ، بیٹا بھائی اور زوج وغیرہ ہونے کے حسبِ درجات ومراتب احترام واکرام کا حق دار رکھا گیا ہے۔ پس جو حقوقِ انسانیت مرد کو حاصل ہیں وہی عورت کو بھی ملے ہوئے ہیں۔

غرض قانون، تعلیم، اخلاق، معاشرت، معیشت، مال ومتاع، جائیداد، زمین، باغ، املاک کسب وہنر اور وسائلِ معاش وغیرہ میں جو آزادی مرد کے لئے ہے وہی عورت کے لئے بھی تسلیم کی گئی ہے۔ یہی وہ انسانی مساوات ہے جس میں اسلامی اصول پر مرد وعورت میں اونچ نیچ یا امتیازی سلوک جائز نہیں رکھا گیا بلکہ اس مساوات کو واجبات میں شمار کیا گیا ہے، کیونکہ اس کا معیار انسانیت ہے جو مرد وعورت دونوں میں یکساں ہے، جو صرف محمود ومستحسن ہی نہیں بلکہ شرعاً مطلوب اور دنیا کی اقوام کا مابہ الفخر ہے۔

لیکن اگر اسی مساوات کو عام بنا کر اس کا استعمال منصبوں اور عہدوں میں بھی شروع کر دیا جائے تو یہی مساوات پھر انتہائی مذموم، بھدی اور قابلِ ملامت بھی بن جاتی ہے، کیونکہ منصبوں اور ذمہ داریوں کی تقسیم محض انسانیت کے معیار سے نہیں ہوتی بلکہ اہلیت وقابلیت اور خلقی قوت وطاقت وغیرہ کے معیار سے ہوتی ہے۔ آپ نے کہیں نہ دیکھا نہ سنا ہوگا کہ کسی ادارہ یا اجتماعی انجمن یا سرکاری حلقہ کا سربراہ کسی نابالغ بچہ یا ناتجربہ کار بے پڑھے لکھے نوجوان کو محض یہ کہہ کر بنا دیا گیا ہو کہ آخر وہ بھی تو انسان ہی ہے اور انسان انسان سب برابر ہیں، یا کسی بلند احمق کو قوم کا سردار یہ کہہ کر چن لیا گیا ہو کہ وہ انسان ہے جس کی انسانیت میں کسی کو کلام نہیں ہے، یا گورنری کی کرسیاں اور ملک کی ذمہ داریاں کسی جاہل، گنوار دیہاتی کو سونپ دی گئی ہوں کہ وہ بھی عام انسانوں جیسا ایک انسان ہے۔

اگر عہدوں اور منصبوں کے دائرہ میں مساوات کے علمبردار اس مساوات وجمہوریت کا نعرہ لگا کر عہدے دیئے جانے کے لئے ایجی ٹیشن شروع کر دیں کہ آخر ان گنواروں کو گورنر یا وزیر اعظم یا پریسیڈنٹ کیوں نہیں بنایا جاتا جب کہ انسان انسان سب برابر ہیں، تو شاید یہی جمہور جن کے بل بوتے پر وہ ایسا نامعقول مطالبہ کریں گے ان کی گوشمالی کے لئے کھڑے ہو جائیں گے اور یہی جواب

ہوگا کہ عہدے اور منصب، ذمہ داریاں اور سر براہیاں محض انسانیت کے معیار سے تقسیم نہیں ہوسکتیں، بلکہ اہلیت وقابلیت اور مخصوص احوال واوصاف، معاملہ فہمی، دانائی وتوانائی، خلقی وضع وساخت، قدرتی اوضاع واطوار اور اکتسابی افعال وقویٰ کی قوت وضعف کے معیار سے دی جاتی ہیں، اور جب ان اوصاف کی تقسیم میں قدرت ہی نے مساوات نہیں رکھی تو پھر تفویضِ عہدہ جات میں یہ مساوات کہاں سے آجائے گی؟

قابلِ غور بات

اس فطری اور مسلمہ کل معیار کو سامنے رکھ کر آخر اس پر کیوں غور نہیں کیا جاسکتا کہ زن وشوہر انسانیت اور انسانی حقوق میں تو مساوی اور برابر ہوں بلکہ زن وشوہر بن جانے کے بعد بھی یکساں اور برابر ہی رہیں، لیکن علاقۂ زوجیت کے منصبوں اور ذمہ داریوں کیلئے ان میں تفاوت اور نابرابری بھی رہے جو مساوات کے منافی نہیں۔ وجہ ظاہر ہے کہ علاقۂ زوجیت دنیا میں انسانیت یا انسانی حقوق بانٹنے کے لئے وضع نہیں کیا گیا کہ یہ حقوق تو زوجین کو زوجیت سے پہلے بھی حاصل تھے اور بعد میں بھی برقرار رہتے ہیں، بلکہ وہ خانگی زندگی کے نظم ونسق اور اس نظم کے مناسبِ حال منصبوں اور ذمہ داریوں کی تقسیم کے لئے وضع کیا گیا ہے، جس سے بقائے نسل، سکون ومودتِ قبائلی، وحدتِ باہمی، اتحاد ویگانگت اور دوسرے کتنے ہی اخلاقی ومعاشرتی مقاصد متعلق ہیں جن کا معیار تنہا انسانیت نہیں بلکہ اس کے ساتھ زوجین میں سے ہر ایک کے مناسبِ حال خلقی وضع وساخت، قدرتی ملکات وقویٰ ومتعلقہ افعال کی قوت وقابلیت درکار رہے۔

اس قدرتی اصول اور فطری معیار سے جب زن وشوہر کو دیکھا جائے گا تو اس علاقۂ زوجیت کی رو سے ان میں مساوات وبرابری کا کوئی امکان تک بھی محسوس نہ ہوسکے گا، کیونکہ ان منصبوں کے لحاظ سے زن ومرد کے خلقی اوضاع واطوار اور طبعی اوصاف وجذبات ایک کے دوسرے سے بالکل جدا بلکہ آپس میں متضاد ہیں، کیونکہ مرد کی جنس کو ظاہر وباطن، تن وتوش، عقل وہوش، وضع وساخت، میلان ورجحان، ہمت وقوت، فہم وفراست، رعب وہیبت، حلم وبرداشت، صبر وثبات، مدافعت ومقاومت، تدبیر وتصرف، کفالت وتربیت، غلبہ وفعالیت، دور بینی اور عاقبت اندیشی کی جو قوتیں دی گئی ہیں وہ

عورت کو نہیں ملیں، اور عورت کی جنس کو خلقی طور پر حسن و جمال، زینت ونزاکت، ناز وانداز، رنگینی وتلون، دلربائی ودل ستائی، محبوبیت ومرغوبیت، جذبات انگیزی اور رومان پروری اور ساتھ ہی ذاتی حد تک خود بینی وخودستائی، ناسمجھی اور کم فہمی، نقصانِ دین ونقصانِ عقل، مغلوبیت و بے صبری، احتیاج وانفعالیت، احساسِ کمتری وکہتری، خوئے لعن وطعن اور جزوی جزوی امور پر ضد اور ہٹ وغیرہ کی جو صفات دی گئی ہیں وہ مرد سے دور تر ہیں۔

جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک بلحاظ اوصاف قوت کا حامل ہے اور ایک کمزوریوں کا مجموعہ ہے، تو خود اندازہ کیا جائے کہ جب خانگی منصب اور تفویض ذمہ داری کا معیار ظاہر و باطن کے بھی متقابل اوصاف ہیں محض انسانیت نہیں تو منزلی زندگی میں یہ متقابل صفات خود اپنے مناسبِ حال جن ذمہ داریوں اور عہدوں کو فطرت کی زبان سے مانگیں گے وہی ذمہ وعہدہ انہیں دیا جانا عینِ فطرت ہوگا۔ اور سب جانتے ہیں کہ قوت کے اوصاف طبعی طور پر غلبہ وحکومت کے مقتضی ہوتے ہیں اور ضعف کے احوال طبعی طور پر محکومی اور اطاعت کے متقاضی، اس لئے منزلی زندگی میں مرد کو اس کے اوصافِ قوت وکمال کی وجہ سے حکومت کا منصب سپرد ہوا جو عین فطرت کا تقاضہ ہے۔ اسی لئے قرآن کی زبان میں شوہر کو قوّام کہا گیا اور زوجہ کو مطیع پکارا گیا۔ ایک ان میں فاعل کا درجہ رکھتا ہے اور ایک منفعل کا، ایک غالب کا اور ایک مغلوب کا، ایک مؤثر کا اور ایک متاثر کا، ایک القاءِ شئے کا اور ایک محلِ القاء کا، ایک تخم ریزی کا آسمان ہے اور ایک تخم پذیری کی زمین، ایک کاشتکار ہے اور ایک کھیتی، ایک کفیل مصارف ہے اور ایک مکفولِ مصارف، تو فطرت کو سامنے رکھ کر سوچا جائے کہ کیا کھیتی اور کاشتکار برابر ہیں؟ اور کیا زمین کو کاشتکار پر حکمرانی دی جاتی ہے؟ یا قصہ برعکس ہوتا ہے۔ کیا منفعل اور مغلوب کو فاعل اور غالب پر تسلط دیا جاتا ہے یا اس کے برعکس معاملہ کیا جاتا ہے؟ کیا کفیل کو مکفول پر غلبہ دیا جاتا ہے یا معکوس برتاؤ ہوتا ہے؟ اگر برعکس معاملہ ہی فطرت کا تقاضہ ہے تو شوہر وزوجہ میں یہ فطری معاملہ آخر کیوں باور نہیں کیا جاتا؟ جب کہ ان میں بھی فاعل ومنفعل، کفیل ومکفول اور مؤثر ومتاثر کی نسبت مشاہد ہے، جو کسی دلیل کی محتاج نہیں۔

مساواتِ مرد وزن کا صحیح مفہوم

البتہ مساواتِ مرد وزن سے بھی انکار نہیں، لیکن وہ عام انسانی اور قانونی حقوق میں ہوتی ہے نہ کہ ان مناصب وعہدہ جات کی تقسیم میں جو علاقۂ زوجیت میں منزلی زندگی کے لئے درکار ہیں، دونوں حقوق اپنی اپنی جگہ فطری ہیں مگر محل دونوں کے الگ الگ ہیں، ایک قانونی حقوق ہیں جو مساوی ہیں اور ایک منصبی حقوق ہیں جو متفاوت، ایک دوسرے سے الگ اور جدا ہیں۔ دونوں مقاموں کو مساوات کی ایک ہی لاٹھی سے ہانک دینا آخر دنیا جہان سے الگ کون سی فطرت کا تقاضہ ہے؟ ممکن ہے کہ مدعیانِ مساوات اپنے گھروں میں اس وضع غیر فطری کو پسند فرماتے ہوں کہ مرد تو زن مرید ہو اور عورت ہرجائی، تو وہ پسند فرمائیں، لیکن کسی باہوش اور سلیم الفطرت انسان سے یہ توقع کیسے کی جاسکتی ہے؟

پس جو لوگ مساوات کا نام لے کر فرقِ مراتب کو کالعدم کر دینا چاہتے ہیں یا فرقِ مراتب کو قائم رکھ کر مساوات کو میٹ (مٹا) دینے کی فکر میں ہیں وہ دونوں فطرت سے برسرِ پیکار ہونے کے علاوہ نہ مساوات کی حقیقت سے آشنا ہیں اور نہ فرقِ مراتب کی واقعیت سے باخبر۔ ان میں ایک طبقہ مصداق ہے اس کا کہ: ع ملحد است آنکہ مساوات بشر را بر کند

اور ایک طبقہ مصداق ہے اس کا کہ: ع گر فرقِ مراتب نکنی زندیقی

ایک الحاد کا شکار ہے، اور ایک زندیقیت کا، نہ وہ فطرت پر ہے اور نہ یہ فطرت پر۔ دونوں ہی وضع غیر فطری کے رسیا بنے ہوئے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ مساوات بلاشبہ فطری حق اور انسان کا ایک طبعی نعرہ ہے لیکن اس فطری نعرہ کو اس کے صحیح مقام پر استعمال کرنے کے لئے ہی فطری فہم وفراست کی بھی ضرورت ہے۔ تلوار بلاشبہ کاٹ کرنے میں فطرتاً اپنی نظیر نہیں رکھتی مگر اس کے لئے ہاتھ بھی ویسا ہی فطری اور فنی ہونا چاہئے جیسا تلوار کا جوہر فطری ہے۔ اگر یہی قاطع تلوار کسی بچے کے ہاتھ میں دے دی جائے تو اس کی وہ کاٹ کرنے کی فطرت نہیں بدلے گی لیکن نادان بچہ کا ہاتھ پڑ جانے سے خدا جانے کس کس بے گناہ کا خون بہہ جائے گا اور کتنوں ہی کے لئے ناقابلِ تلافی ماتم کا ذریعہ ثابت ہوگا۔ البتہ وہی تلوار اگر صاحبِ فن اور جوہر شجاعت وعقل سے آراستہ انسان کے ہاتھ میں ہوگی جو فن

دانی کے ساتھ ساتھ دوست و دشمن، محل وموقع اور وقت ومقام کی شناخت بھی رکھتا ہے تو یہی تلوار کتنوں ہی کے لئے ذریعۂ انبساط اور وسیلۂ فتح وظفر ثابت ہوگی۔

پس انسانی مساوات حق، عین فطرت اور بلاشبہ ناگزیر، لیکن اسے اسی کے محل پر چسپاں کرنے اور اس کا موقع ومحل پہچاننے کی تمیز اس سے بھی زیادہ بڑی فطرت ہے جو فطرت اللہ سے نکل کر آئی ہو، ورنہ ''تیغ بدست راہزن'' یا ''شمشیر بدستِ طفل'' کا مضمون ہوگا جس کا خسارہ نا قابل تلافی ہوگا۔

دوائیں بلاشبہ باذنِ خداوندی مؤثر ہیں اور امراض کا وجود بھی بحکمتِ خداوندی اس متغیر عالم میں ضروری ہے لیکن دوا ومرض کی تشخیص، دوا کی مریض کے مزاج اور حالت سے مطابقت اور ساتھ ہی وقت ومحل اور مقدار کی پہچان صاحبِ فن طبیب ہی کر سکتا ہے نہ کہ کوئی نا آشنائے فن، یا رستہ چلتا آدمی۔ اگر یہی مؤثر دوائیں بلا تشخیص مرض ومزاج اور بلا نبض شناسی کسی اناڑی کے ہاتھ سے بٹوا دی جائیں تو یہی دوائیں حیات کے بجائے موت کا سبب بن جائیں گی۔

اسی طرح مساوات کا نعرہ لگانے والوں کا نعرۂ مساوات اپنی ذات سے درست، لیکن جس محل پر وہ اس نعرہ کو چسپاں کرنا چاہتے ہیں جیسے نکاح وطلاق میں مرد وعورت پر، تو یہ بلاشبہ ''تیغ بدستِ راہزن'' کا مصداق ہے۔ یہ مدعیانِ مساوات مرد وعورت کی صنفی خصوصیات سے بظاہر نا آشنا اور دین اور مسائلِ دین اور ان کے مواقع استعمال سے اتنے ہی ناواقف اور بیگانہ وبے شعور ہیں جتنا کہ ایک شمشیر بدست پہلوان کے سامنے ایک نابالغ بچہ یا ایک حاذقِ طبیب کے سامنے ایک اناڑی دوا فروش اور جاہل راہگیر ہو سکتا ہے۔

چنانچہ ان کے اٹھائے ہوئے سوالات اور ابھارے ہوئے شکوک وشبہات سے صاف ظاہر ہے کہ مدعی نکاح وسمجھوتہ کے فرق تک سے ناواقف یا مساوات کی حقیقت اور اس کے مواقع استعمال سے یکسر نابلد، نکاح وطلاق کے شرعی مفہوم سے بے خبر اور جمہوریت کے لفظ کے سوا خود اس کی حقیقت ومعنویت سے ہی قطعاً نا آشنائے محض ہیں، تو وہ مساوات کے جوہر کو اس کے واقعی سانچوں میں کیا ڈھال سکیں گے، اور ڈھالیں گے تو ایسا ہی ہوگا جیسے گدھے کے قالب میں ہاتھی کی روح پھونکنے کی کوشش کی جائے کہ نہ ہاتھی ڈھلے گا اور اوپر سے گدھا بھی ہاتھ سے جاتا رہے گا۔

الحاصل مساواتِ انسانی اور چیز ہے اور فرقِ مراتب اور چیز۔ مگر ساتھ ہی ان دونوں میں کوئی تضاد اور تعارض بھی نہیں کہ ایک سے دوسرے کی نفی ہوتی ہو، بلکہ یہ دونوں ایک محل میں اپنی اپنی نوعیت کے مناسبِ شان جمع بھی ہو سکتے ہیں اور قدرت نے انھیں جمع کر بھی دیا ہے۔

باپ بیٹا انسانیت کی حد تک تمام انسانی حقوق میں باہم برابر ہیں لیکن رتبہ ودرجہ اور ان کے لحاظ سے ان میں زمین وآسمان سے بھی زیادہ فرق ہے۔ ایک اصل ہے ایک فرع، ایک میں غناء ہے اور ایک میں احتیاج۔ حاکم ومحکوم، استاد وشاگرد، شیخ ومرید اور مربی ومربوب سب کے سب عام انسانی اور قانونی حقوق میں برابر ہیں لیکن منصب ومقام کے لحاظ سے ایک آسمان ہے اور ایک زمین، ایک مؤثر ہے اور ایک متأثر، اس لئے ایک واجب العظمت ہے اور ایک واجب الشفقت، ایک واجب الحکومت ہے اور ایک واجب الاطاعت۔

پس بیانِ مساوات اور فرقِ مراتب یہ دونوں ایک محل میں جمع ہیں مگر جہت اور حیثیت جدا جدا ہونے کی وجہ سے کوئی ایک دوسرے سے متصادم نہیں، اگر ان میں تضاد ہوتا کہ ایک سے دوسرے کی نفی ہو جاتی تو یہاں ان کے جمع ہونے کی کوئی صورت نہ تھی۔

ٹھیک اسی طرح زوج اور زوجہ عام انسانی اور قانونی حقوق میں برابر ہیں، خواہ وہ دنیوی حکومت کا آئین ہو یا دینی احکام کا، قانون کہ جو ایک پر لاگو ہے وہی بجنسہٖ دوسرے پر بھی عائد ہے، لیکن زوج اور زوجہ کی منصبی حیثیت اور جدا جدا ذمہ داریوں کے لحاظ سے ہر ایک کا عہدہ وذمہ اور اس کے تقاضے الگ الگ ہیں جن میں وہ نابرابر ہی ہیں۔ قرآن حکیم نے اس انسانی برابری اور منصبی واخلاقی نابرابری کو ایک جگہ جمع کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا.

اے لوگو ہم نے تم (سب) کو ایک مرد اور ایک عورت (یعنی آدم وحوا) سے پیدا کیا ہے (پس اس میں تو سب برابر ہیں) اور (پھر جس بات میں فرق کیا ہے وہ یہ کہ) رکھا تم کو مختلف قومیں (اور پھر ان قوموں میں) مختلف خاندان بنایا (سو محض اس لئے) تا کہ تم ایک دوسرے کو شناخت کر سکو (نہ اس لئے کہ ایک دوسرے پر تفاخر کرو)۔

پس آیت میں اوپر تو وہ مساواتِ انسانی مذکور ہے جس کی طلب کی گئی ہے اور اسی کو برقرار رکھنے کے لئے نسبی تفاخر ممنوع قرار دیا گیا کہ اونچ نیچ پیدا ہو کر مساوات باطل نہ ہونے پائے۔ مگر اسی کے ساتھ اس آیت کے دوسرے جملے سے اخلاقی، علمی، عملی کمالات کے تقاضوں سے منصبی اور درجاتی نابرابری بھی واضح فرمادی گئی، جس کا معیار محض انسانیت نہیں بلکہ تقویٰ اور پارسائی کا رتبہ ومقام بیان فرمایا گیا ہے۔ ارشادِ حق ہے:

اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقَاکُمْ.

اللہ کے نزدیک تم سب میں بڑا اشریف وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار (اور پارسا) ہو۔

اس سے انسانوں میں خواہ وہ مرد وعورت یا زوج زوجہ ہی کیوں نہ ہوں بڑائی چھوٹائی اور نابرابری واضح فرمادی گئی جو درجاتِ کمال میں اور ان کے اکتساب میں رکھی گئی ہے۔ پس جو بھی اس تقویٰ وپارسائی کے مقام پر پہنچ جائے گا وہ غیر پارسا سے یقیناً اونچا ہو جائے گا اور ان دونوں میں کوئی برابری باقی نہ رہے گی، اگرچہ انسانی حقوق میں مساوات بھی ہو۔

اس سے مساوات اور عدمِ مساوات دونوں اپنی اپنی جہت سے مطلوب بھی ثابت ہوئیں اور ان کا ایک ہی فرد میں نمایاں ہونا بھی نمایاں ہو گیا کہ ایک فرد بحیثیت انسان ہونے کے عام انسانوں کے برابر بھی ہے اور وہی فرد بحیثیت ایک صاحبِ کمال اور صاحبِ تقویٰ ہونے کے عوام سے اونچا اور نابرابر ہے۔

عدل وانصاف کا تقاضہ

یہی اصولِ فطرت ہے۔ حق تعالیٰ شانہ نے سارے انسانوں کو انسانیت اور حقوقِ انسانیت میں برابر رکھ کر جب اپنی کائنات میں نظامِ علم وعدل قائم فرمانا چاہا تو قوت وضعف کی قدرتی نابرابری کے معیار سے اقویاء کو حکام اور عمال بنایا اور ضعفاء کو ان کا محکوم اور تابع حکم قرار دیا۔ عقلاء کو بالا دست کہا اور کم عقلوں کو ان کا زیردست اور تابع فرمان قرار دیا، جس پر جمہور بنی آدم یقین رکھتے ہیں، نہ کسی کو اس سے انکار ہے نہ انحراف۔

ٹھیک اسی طرح جب اس عالمی نظامِ عام میں نوعی بقاء کے لئے اسی کی فطرتِ صادقہ نے ایک مخصوص نظامِ منزلی قائم فرمانا چاہا تو اولاً انسانوں میں مذکر ومؤنث اور نر و مادہ کا فرق قائم فرمایا اور پھر ان میں مذکر کی جنس کو اس کے جثہ کے مطابق قوی الجسم اور قوی الشعور بنایا جو اس کے مذکر ہونے کا فطری اقتضاء تھا۔ اور مؤنث کی جنس کو اس کے پیکر کے مناسب نازک، ضعیف الجسم اور ضعیف الشعور بنایا جو اس کے مؤنث ہونے کا فطری مقتضا تھا۔ تاکہ ایک طرف سے فعل اور تاثیر کا عمل ہو اور ایک طرف سے تأثر اور انفعال کا، جس سے نوعی بقاء کا کارخانہ قائم ہو اور آگے بڑھے۔ ورنہ دونوں کے یکساں قوی اور یکساں ضعیف ہونے کی صورت میں جب کہ دونوں ہی فاعل اور دونوں ہی منفعل ہوتے تو تاثیر وتأثر اور فعل وانفعال کی کوئی صورت نہ بنتی اور ظہورِ نسل اور بقاءِ نسل ممکن نہ رہتی جو عادتاً تاثیر وتأثر اور فعل وانفعال ہی پر موقوف ہے۔

اس لئے ایک کا فاعل اور مؤثر ہونا اور دوسرے کا منفعل ومتأثر ہونا ناگزیر تھا، اور کون نہیں جانتا کہ فاعل اور قوی کو منفعل اور ضعیف پر فطرتاً غالب اور حاکم کا درجہ دیا جاتا ہے، اور منفعل اور ضعیف کو فاعل اور قوی کے سامنے مغلوب اور محکوم کا مقام سپرد کیا جاتا ہے، تاکہ فاعل کی تاثیر اور منفعل کے تأثر سے بقاءِ نوع اور تکثیرِ نسل کی صورت رونما ہو۔

پھر فطرتاً اللہ کا یہ اصول صرف نوعِ انسانی تک ہی محدود نہیں بلکہ اس نے ہر جاندار اور نسل پذیر نوع میں بھی یہی نر و مادہ کی تقسیم اور یہی فاعل ومنفعل کی تفریق جاری فرما کر اسی قوت وضعف اور تاثیر وتأثر کے معیار سے بالا دست اور زیر دست کی نابرابری وہاں بھی قائم رکھی چنانچہ جہاں فطرتِ خداوندی نے حیوانات کی ہر ایک نوع میں عام نوعی احکامِ خورد ونوش، خواب وبیداری، گھونسلوں اور بھٹوں میں رہن سہن اور بقاءِ نوعی کے جذبات وغیرہ کی حد تک نر و مادہ کو مساوی کیا، وہیں ان میں اس فطرتِ الٰہی نے زوجیت اور جوڑا جوڑا بنانے میں مؤثر ومتأثر اور فاعل ومنفعل کا نظام ہی قائم فرمایا کہ اس کے بغیر عادتاً کسی بھی نوعِ حیوانی میں نوعی بقاء کا سلسلہ قائم نہیں رہ سکتا جن میں قوی کو ضعیف پر اور غالب ومؤثر کو مغلوب ومتأثر پر فائق وبرتر رکھا، نہ کہ اس سے پست یا اس کا زیر دست اور محکوم۔

پس جب کہ پوری کائنات کے سارے ہی ذی حیات نفوس میں باوجود ہستی اور بود وماند کی

یکسانی کے فاعل ومنفعل اور بالا دست اور زیر دست کا فرق نظامِ مطلوب کی خاطر قائم ہے جس کا معیار قوت وضعف ہے تو یہ فطری اصول آخر نوعِ انسانی میں کیوں نظر انداز کر دیا جاتا ہے؟ اسی فطری قانون کے تحت انسانوں میں بھی یہی فرق قائم کیا گیا جو عام جانداروں کی نسل پذیری کا بنا تھا۔

اس لئے بقاءِ نسل کے نظام کے لئے انسانی حقوق میں مرد اور عورت کی یکسانی اور مساوات کے ساتھ علاقۂ زوجیت میں یہ غالب ومغلوب اور فاعل ومنفعل یا حاکم ومحکوم کا فطری فرق آخر کیوں ناگوارِ خاطر ہوتا ہے جب کہ وہ سارے ہی نسل پذیر جانداروں کی عام فطرت ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جیسے زن ومرد میں انسانی حقوق کی مساوات اور برابری فطرت کا اقتضاء ہے ایسے ہی علاقۂ زوجیت نیز ذمہ دارانہ منصبوں کے لحاظ سے تفاوت اور نابرابری بھی اسی فطرت کا تقاضا ہے جو سارے جہاں کے نظامِ زوجیت کو چلا رہی ہے۔ پس فرق اگر ہے تو صرف یہ کہ حیوانات میں یہ تفاوت اور نابرابری طبعی اور غیر شعوری ہے کہ وہاں عقلی اور شعوری بھی ہے کہ وہ جوہر عقل سے آراستہ ہیں اور عاقبت بینی کی آنکھ رکھتے ہیں۔

پس علمبردارانِ مساوات کا نعرۂ مساوات کے نشے میں ان سارے منصبی فروق کو نظر انداز کر کے یا ان سے نابینائے محض بن کر ہر جگہ ہر ایک کو ایک ہی مساوات کی لاٹھی سے ہانک دینا آخر دنیا جہان سے الگ کون سی فطرت کا تقاضہ ہے؟

اس لئے یا تو وہ انسانوں میں مذکر، مؤنث اور نر و مادہ کے وجود کا صاف انکار کر دیں تو یقیناً مساوات ہی مساوات باقی رہ جائے گی، یا اقرار کریں تو یہ منصبی نابرابری یقیناً انھیں لپٹ کر رہ جائے گی، خواہ وہ اس سے کتنا ہی بھاگتے پھریں۔

مساواتِ کلی کا دعویٰ حقیقت میں تخلیقِ خداوندی پر اعتراض ہے

حقیقت یہ ہے کہ زن وشوہر میں ہر جہتی مساوات کے دعویدار اسلام ہی کے کسی مسئلہ کا انکار

نہیں کررہے ہیں بلکہ وہ تخلیقِ خالق اور صنعتِ الٰہی پر بھی بے اطمینانی کا اظہار کررہے ہیں یعنی ان کے نزدیک اللہ کے سارے افعال ہی معاذ اللہ مشکوک اور لائقِ ترمیم ہیں کہ اس نے نرومادہ کی تقسیم کیوں کی اور انھیں خلقۃً غالب ومغلوب، فاعل ومنفعل اور مؤثر ومتأثر کیوں بنایا؟ گویا درپردہ ان کے دعویٰ کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ قدرت نے ان سے رائے لئے بغیر یا ان کی ترمیمات کو سامنے رکھے بغیر اس کائناتِ زوجیت اور اس کے تقاضوں کو کیسے جنم دے دیا اور اگر وہ معاذ اللہ غلطی سے بن گئی ہے تو اب اس کے نظام میں ان کی رائے سے ترمیم ہونی چاہئے۔ استغفر اللہ

تَكَادُ السَّمٰوٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْاَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا.

کچھ بعید نہیں کہ ان گمراہ کن دعووں سے آسمان پھٹ پڑیں اور زمین کے ٹکڑے اڑ جائیں اور پہاڑ ٹوٹ کر گر پڑیں۔

اس صورت میں ان کے لئے مناسب ہوگا کہ وہ پہلے کائناتِ خلق کی ترمیم وتبدیل سے فارغ ہوجائیں پھر کائناتِ امر کی ترمیم کی طرف توجہ مبذول فرمائیں۔ رہ گئے تنگ نظر علماء تو ان کے منہ آنے کا مقام تو بہت بعد میں آئے گا، یا پھر اپنی آنکھوں کا اور دل ودماغ کا آپریشن کرائیں جو ابھی تک انسانی حقوق اور ازدواجی حقوق کا کھلا ہوا اور مسلمۂ عالم فرق بھی محسوس نہیں کرسکے ہیں۔

حیرت ہے کہ جب دنیا کے جمہور بنی آدم اس محسوس نظامِ زوجیت اور نر ومادہ میں غلبہ و مغلوبیت کے فرق اور اس فرق کے تحت ان میں بالادستی اور زیردستی یا تاثیر اور تاثر کے تفاوت کے سامنے سر جھکائے ہوئے ہیں، نہ اس کے منکر ہیں نہ اس سے منحرف، تو پھر وہ کون سے جمہور ہیں اور کہاں چھپے ہوئے ہیں جن کی آڑ پکڑ کر یا ان کی نمائندگی کرتے ہوئے مدعیانِ مساوات وجمہوریت نکاح وطلاق یا فقہ میں تجاویزِ ترمیم لارہے ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ یہ جمہور کے نام پر خود جمہور ہی کی مخالفت کا پروگرام ہے، تابحمایت ونمائندگی چہ رسد۔ دیکھا جائے تو اس دعوائے مساوات کے پیچھے نہ کہیں جمہور ہیں نہ کوئی جمہوری آواز، یہ صرف مدعیوں کی ایک ٹولی ہے جو جمہور کا نام لے کر اپنا الو سیدھا کرنے کی فکر میں لگی ہوئی ہے، ورنہ اسے نہ جمہور سے مطلب نہ جمہور کے مذہب وملت سے کوئی غرض، بلکہ فریب خوردگی کے ساتھ محض

ایک فریب دہی ہے، جن کے پیچھے کچھ معاشی مقاصد چھپے ہوئے ہیں، جن کی تحصیل اور تکمیل کے لئے مسائل میں ترمیم اور فقہ کی نئی تدوین وغیرہ کے نعرے لگائے جا رہے ہیں، لیکن کامل ومکمل شریعتِ اسلام اتنی صاف، اتنی روشن اور اتنی روشنی بخش ہے کہ منکر کسی بھی روپ میں آئیں وہ اس کی روشنی میں صاف پہچانے جائیں گے۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش　　　　من اندازِ قدت را می شناسم

مطمئن رہیں کہ اس دوامی دین اور اس کی مستمر شرائع پر ان کے کید ومکر کا کوئی اثر نہ پڑ سکے گا، خواہ وہ کتنا ہی منہ بسوریں۔ وَاللّٰہُ مُتِمُّ نُوْرِہٖ وَلَوْ کَرِہَ الْکَافِرُوْنَ۔

خلاصۂ کلام

اس مرحلہ میں آپ کے سوال نمبر پانچ کا تھوڑا سا رُخ تبدیل کر کے آپ ہی کے عنوان میں یہ عرض کروں گا کہ اگر ''مسلم پرسنل لاء'' کے معنی نکاح وطلاق کو ان کے شرعی مفہومات کے ساتھ بحال رکھ کر ان کا تحفظ کرنا اور دنیا کو یہ بتلانا ہے کہ نکاح وطلاق کا مالک صرف مرد ہے عورت نہیں اور نہ ہی خدا کے بنائے ہوئے اس علاقۂ زوجیت میں کوئی رسمی مساوات یا اصطلاحی جمہوریت یا زوجین میں رتبوں کی برابری دخیل ہوسکتی ہے اور نہ یہ سماج دشمنی ہوگی تو ایسے مسلم پرسنل لاء کا تحفظ اشد ضروری اور اس کی حفاظت کی راہ میں کسی بھی قربانی سے جان چرانا اسلام دشمنی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ شکوک اندازی اور شبہات آفرینی کے سوالات مسلم پرسنل لاء ہی کی چبھن سے معرضِ وجود میں آئے ہوں اور ان مختلف قسم کے زاویوں سے ان کا ظہور ہو رہا ہو۔ **بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰی نَفْسِہٖ بَصِیْرَةٌ وَّلَوْ اَلْقٰی مَعَاذِیْرَہٗ۔**

خلق را گیرم کہ بفریبیٔ تمام   در غلط اندازی تا ہر خاص و عام
مکرہا باخلق آری جملہ راست   باخدا تزویر و حیلہ کے رواست

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نکاح کے عقدِ شرعی کو آپسی سمجھوتہ اور باہمی معاہدہ کہہ کر اس میں زن وشوہر کو باقتضائے زوجیت ایک درجہ کا حقدار یا نکاح وطلاق میں برابر کا شریک سمجھنا یا تو نافہمی حقیقت پر مبنی ہے، درحالیکہ عقدِ نکاح کی حقیقت کا خود ذاتی تقاضا زن وشوہر میں فرقِ مراتب کا قیام ہے۔

یا اس عقدِ شرعی کو باہمی معاہدوں پر قیاس کرنا قیاسِ فاسد بلکہ اختراعِ محض ہے درحالیکہ نکاح اور سمجھوتہ میں کوئی مابہ الاشتراک نہیں کہ قیاس کی بنیاد قائم ہو، نہ وہ دونوں ایک ہیں نہ یک جنس ہیں اور نہ ہی ان کے اجزاء اور عناصر ترکیبی میں ہی باہم کوئی مشابہت ومماثلت ہے جیسا کہ دو درجن وجوہِ فرق سے ان دونوں کا غیر مشترک، غیر مساوی بلکہ متباین ہونا واضح کیا جاچکا ہے

اور پھر نکاح وطلاق میں مساوات کا تصور وضعِ بے محل ہے (یعنی کسی چیز کو بے محل استعمال کرنا ہے) جیسے مساوات کا خوشنما اور رائج الوقت عنوان دیکھ کر اندھا دھندا ُسے نکاح وطلاق میں خواہ مخواہ

چسپاں کرنا ہے جو کسی طرح بھی چسپاں نہیں ہوتا کہ بے محل استعمال ہے۔

غرض مدعیانِ مساوات کی اس کارروائی کی بھی تین بنیادیں تھیں، نافہمیٔ حقیقت، قیاسِ فاسد اور وضعِ بے محل اور تینوں ہی اس ساری بحث کے بعد پادر ہوا ہو گئیں، تو شکوک وشبہات کا کوئی وجود بھی باقی نہیں رہنا چاہئے، کیونکہ اب مسئلہ نکاح وطلاق کی شرعی حیثیت اور صحیح نوعیت بے غبار ہو کر سامنے آ گئی۔ **فللہ الحمد۔**

امید ہے کہ سوال کنندہ حضرات اگر ذہن کو خالی کر کے ان حقائق ووثائق پر غور فرمائیں گے جو ان سطور میں محض ان کی رعایت سے کتاب اللہ کی روشنی میں پیش کی گئی ہیں تو یقین ہے کہ ان کا ذہن صاف ہو جائے گا اور ان کے شکوک خود ان کے ذہنوں میں تارِ عنکبوت سے زیادہ ثابت نہ ہوں گے جن میں وہ خود بھی الجھے ہوئے ہیں اور دوسروں کو بھی الجھا رکھا ہے۔

آخر میں یہ عرض کر دیا جانا بھی ضروری ہے کہ سلسلۂ کلام میں بالخصوص جب کہ بحث ونظر اور رَدوتردید کا پہلو بھی درمیان میں ہو، جو سوال وجواب کا طبعی اقتضا ہے ایسے الفاظ کا آ جانا بھی قدرتی ہے جو سائلوں کو خوشگوار محسوس نہ ہوں، تو میں اس کی معافی چاہتا ہوں، ایسے طرزِ کلام کو وہ کسی کی ذات پر محمول نہ فرمائیں بلکہ خود اعتراض کنندوں کی تعبیرات کا ایک نتیجہ سمجھیں۔ **فان لصاحب الحق مقالا.** ورنہ میرے پیش نظر ان کی ذوات نہیں بلکہ اعتراضات اور ان کا وہ لب ولہجہ ہے، جن میں قرآن کا نام لے کر بلکہ قرآن دانی کا دعویٰ کر کے خود قرآن کا معارضہ کیا گیا ہے، جسے تعبیر نہیں بلکہ سرتاسر تحریف کہا جائے گا۔ آگے ہدایت وضلالت صرف اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔

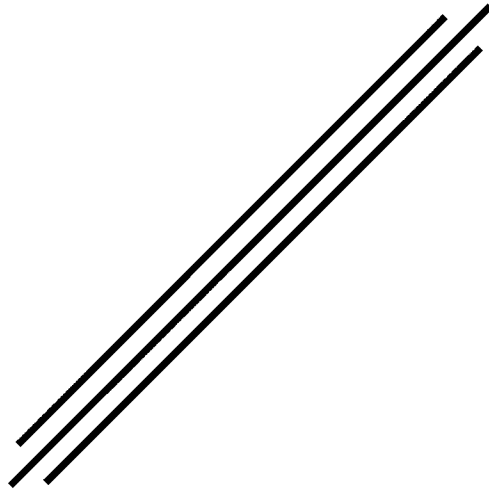
واللہ یھدی من یشآء الٰی صراطٍ مستقیم.

نسأل اللہ الھدی والتُّقٰی والعَفَافَ وَالْغِنٰی. وباللہ التوفیق.

محمد طیب

مہتمم دار العلوم دیوبند

یکم محرم الحرام ۱۳۹۴ھ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

فطری حکومت (مکمل)

• •

حرفِ آغاز

''فطری حکومت''، حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ مہتمم دار العلوم دیو بند کی ایک قدیم تصنیف ہے جو ادارہ ہذا سے آج سے پندرہ سال قبل اشاعت پذیر ہو چکی ہے۔ اُسی وقت سے اربابِ علم، خواص اور دین پسند عوام میں اس تصنیف نے اپنی بیش قرار حسنِ طلب پیدا کر لی تھی۔ جس کی بنیادی وجہ ''حکومتِ الٰہیہ'' کا وہ نعرہ تھا جو علمی اور فکری طور پر گذشتہ چوتھائی صدی میں اہلِ علم، زعماء اور علماء میں محلِ بحث رہا ہے، جس نے طبعی طور پر عوام میں ''حکومتِ الٰہیہ'' کے مبادی کو سہل و دلنشیں عنوان سے سمجھنے کی ایک سچی طلب پیدا کر دی تھی، کیونکہ اس موضوع کی فلسفیانہ موشگافیاں ان کے سادگی پسند ذہن کو آسودگی نہیں بخش رہی تھیں۔

اس عوامی اور علمی مطالبے پر حضرت حکیم الاسلام مدظلہٗ نے قلم اُٹھایا اور حکومتِ الٰہیہ کا نصوص وروایات کی روشنی اور عوامی اصطلاحات میں اس کتاب میں ایک ایسا نقشہ پیش فرمایا کہ اس کو پڑھنے کے بعد قاری کو دورِ حاضر کے مختلف انسانی نظامہائے حکومت میں فطرت کے وہ بنیادی خدوخال ضرور نظر آ جاتے ہیں کہ جن میں انسان نے اپنے افکار کو منصوعی جامہ پہنا کر خدائی ضوابطِ فطرت سے بے نیاز بننے کی پرفریب سعی کی۔ ''فطری حکومت'' درحقیقت اقتدار کی بھول بھلیوں میں خدا شناسی کے ساتھ خود شناسی کا ایک عظیم درس ہے۔

فطرتِ انسانی کو قرآن کریم نے اللہ کی فطرت پر پیدا شدہ بتلایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان اپنی اس اصل کو جہل کی وجہ سے چھوڑتا ہے یا کبر و نخوت کی وجہ سے، اور ظاہر ہے کہ جہل و کبر انسان کے حق میں کمالی صفات نہیں ہیں بلکہ سارے نقائص کی جڑ بنیاد ہیں۔ پھر جبکہ اسلام اپنی تعلیمات میں مدعیٔ فطرت ہے، گویا وہ بالفاظِ دیگر سلامتیٔ فطرت اور برقراریٔ اصل کا دعویدار ہے تو فطرت سے گریز اسلام سے گریز قرار دیا جائے گا اور اسلام سے گریز انسانیت سے گریز کا ہم معنی ہوگا۔ اس مرحلہ پر آ کر بلاخوفِ تردید کہا جا سکتا ہے کہ ''فطری حکومت'' کے مصنف مدظلہٗ کی یہ خدمت درحقیقت اس دورِ گم گشتگی میں ایک ایسا چراغ ہے جو نورِ راہ کے ساتھ رہنمائیٔ راہ کے فرائض

بھی انجام دیتا ہے۔

کتاب کی حقیقی افادیت کا تو قارئین محترم مطالعہ سے ہی اندازہ فرماسکیں گے لیکن ہم نے تعارفِ کتاب کے ذیل میں اس نقطہ کو پیش کر دیا ہے جس کو ملحوظ رکھنے کے بعد نہ صرف یہ کہ ذوقِ مطالعہ ہی تسکین محسوس کرے گا بلکہ حکومتِ الٰہیہ کے نعرہ کو تلبیس کے ساتھ پیش کرنے والے بھی بمع اپنی پوری ریشہ دوانیوں کے اس آئینے میں اپنے صحیح خدوخال کے ساتھ نظر آسکیں گے۔

ہمیں یقین ہے کہ قدر شناس اور وابستگانِ علم اس تصنیف کے حقیقی مقام کو پہچان کر اپنے علم وفکر میں ایک بیش قرار اضافہ فرمائیں گے۔

طالبِ دعاء

محمد سالم قاسمی

۳ جون ۱۹۶۳ء دیوبند

مقدّمہ

فطرت کے معنی

الحمد للّٰہ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفٰی. امّا بعد!

فطرت یا فطری امور وہی کہلاتے ہیں، جن کی طرف طبیعتیں بلا کسی تحریک واکراہ کے خود بخود مائل اور اندرونی داعیہ سے ان کی طرف دوڑتی ہوئی ہوں۔ اس کے برخلاف غیر فطری امور وہ کہلائیں گے جو ضمیر کی آواز نہ ہوں اور کسی اندرونی داعیہ سے سر اُبھارنے کے بجائے بیرونی محرکات، تغیر ماحول یا ناسازگار سوسائٹی سے ان کا عارضی نشو ونما ہو جائے، اور اس غلط ماحول میں گھری ہوئی طبیعتیں گرد و پیش کے غیر شعوری دباؤ سے انھیں بعینہٖ اسی طرح پسند کرنے لگیں جیسے صفرا کا مریض ہر تلخ چیز کو شیریں کے مقابلہ میں پسند کرنے لگتا ہے، مگر جوں ہی یہ عوارض مرتفع ہوں طبیعت پھر اپنی اصلیت کی طرف لوٹ آئے اور ان خلافِ اصل امور سے کنارہ کش ہو کر اصلیت ہی پر آ کر رکے۔ پس فطرت یا فطری امور کے معنی اصلیت اور اصلیت کے تقاضا کردہ امور کے ہیں جن کی طرف رغبت ومیلان اصل طبیعت میں خمیر شدہ ہو، جن کی پیاس اندر سے اُبھرتی ہو اور جن سے بے رغبتی اصلی نہ ہو بلکہ عارضی ہو، جو عوارض کے جاتے رہنے سے خود بخود جاتی رہے۔

فطرت کی چند مثالیں

مثلاً صحت وتندرستی انسان میں اصل ہے، جو فطرۃً محبوب ہے اور مرض خلافِ اصل ایک عارضہ ہے جو ہنگامی عوارض ومحرکات سے پیدا ہو جاتا ہے اور طبعاً غیر محبوب ہے۔ جوں ہی یہ عوارض جاتے رہتے ہیں اصل صحت عود کر آتی ہے۔ اسی لئے علاج تحصیل صحت کے لئے نہیں کیا جاتا بلکہ دفعِ مرض کے لئے کیا جاتا ہے۔ مرض جاتے ہی اصلیت یعنی صحت بلا کسی محرک کے خود بخود لوٹ آتی ہے۔

یا مثلاً حیوانات میں اصل چیز حس وحرکت ہے، شل ہو کر پڑا رہنا یا جمود اصل نہیں بلکہ خلافِ

اصل ایک عارضہ ہے، جو وقتی عوارض کا نتیجہ ہے۔ جوں ہی یہ عوارض ختم ہو جاتے ہیں حیوان کی اصل طبیعت یعنی حس وحرکت خود بخود ابھر آتی ہے۔ اسی طرح مثلاً ایک جاندار کے لئے سلیم الاعضاء اور جامع الاعضاء پیدا ہونا اصل ہے، جسے فطرت کہتے ہیں، لنگڑا، لنجا یا ناقص الخلقت پیدا ہونا فطرت اور اصل نہیں بلکہ خلافِ اصل ایک عارضہ ہے، جو کھلے یا چھپے اسباب ومحرکات کے ماتحت رونما ہو جاتا ہے۔ اگر ان اسباب ومحرکات کے دفعیہ پر قدرت پالی جائے تو یہ عوارض خود بخود ختم ہو جائیں اور اصلیت لوٹ آئے۔

پس فطرت یا فطری امور کے معنی اصلی اور حقیقی امور کے ہیں، جو اندرونی اُبھار سے نمایاں ہوں اور غیر فطری امور کے معنی خلافِ اصل ہونے کے ہیں، جن کی طرف میلان اصلی اور اندرونی نہ ہو، بلکہ بیرونی محرکات اور خارجی اثرات کے دباؤ کا نتیجہ ہو۔

فطری اور غیر فطری حکومت کا فرق

اس اصول پر ہر چیز کی طرح حکومت کی بھی وہ نوع فطری کہلائے گی جس کی طرف طبیعتوں کی سلامتی خود بخود مائل اور بلا کسی بیرونی دباؤ اور خارجی محرکات کے انسانوں کے ضمیر از خود اس کے شائق ہوں، اور وہ حکومت غیر فطری کہلائے گی جو تقاضائے درونی کے بجائے بیرونی دباؤ اور فضائی تحریکوں کے تسلط سے دماغوں پر مستولی کر دی جائے۔ مگر پھر بھی دماغ کے اندرونی دروازے اس پر بند ہوں اور دلوں کا کوئی منفذ بھی اس کو اندر اُتارنے کے لئے کھلا ہوا نہ ہو، یا ہو تو اصلیت سے بیگانگی اور بے خبری کی وجہ سے عارضی طور پر ہو، جوں ہی وہ عوارض زائل ہوں تو وہی فطری حکومت کے قیام کی خواہش اندروں سے خود بخود اُبھر آئے اور اس ٹھونسی ہوئی جھوٹی خواہش کو دھکا دے کر پرے پھینک دے۔

فطری حکومت الٰہی حکومت ہے

ظاہر ہے کہ ایسی فطری اور محبوب القلوب حکومت صرف اسی ذات کی ہو سکتی ہے جو خود بذاتہٖ

سب محبوبوں سے بڑھ کر محبوب اور سارے مطلوبوں سے زیادہ مطلوب ہو، اور وہ ذات بجز ذاتِ بابرکات حق تعالیٰ کے دوسری نہیں ہوسکتی، جو محبوبِ مطلق اور مطلوبِ حقیقی ہے۔ اس لئے فطری حکومت بھی جو دلوں کی آرزو اور طبیعتوں کا تقاضا ہو، بجز حکومتِ الٰہی کے دوسری نہیں ہوسکتی۔

اس زیرِ نظر تالیف کا موضوع یہی فطری حکومت ہے، جس کے مختلف پہلوؤں پر اس مختصر مضمون میں روشنی ڈالی گئی ہے اور کہیں اسے حکومتِ الٰہی سے تعبیر کیا گیا ہے اور کہیں آسمانی بادشاہت کے عنوان سے یاد کیا گیا ہے۔

حکومتِ الٰہی کے محرّکین

آسمانی بادشاہت یا حکومتِ الٰہی کے عنوانات آج کانوں کے لئے نئے یا اوپر کے نہیں رہے، جن سے کوئی آشنا نہ ہو۔ اس عنوان کو سب سے پہلے میرے برادرِ معظم حضرت مولانا محمد میاں عرف مولانا منصور انصاری مرحوم مہاجر افغانستان و رفیق خاص حضرت اقدس سیدنا شیخ الہند نور اللہ مرقدہ‘ نے اختیار فرمایا اور اس عنوان سے ایک مختصر اور جامع رسالہ بزمانہ قیام افغانستان سپردِ قلم فرما کر شائع کرایا، مگر ممدوح کو ہندوستان سے بجز باہر رہنے اور اس ملک میں نہ آسکنے کی بناء پر ان کے نام سے اس عنوان کا تعارف ملک کے عوام میں نہیں ہوسکا۔ تاہم خواص نے ان کی پیش کردہ حقائق کو سمجھا اور کافی رہنمائی حاصل کی، جس سے یہ عنوان ایک مستقل تحریک کی صورت میں آگیا۔

چنانچہ جنگِ آزادی کے دوران میں اس عنوان کی دل کشی نے متعدد اربابِ قلم کو اس پر مجبور کیا کہ حکومتِ الٰہیہ کے اجتماعی شورائی اور جمہوری گوشوں کا واضح تعارف و تجزیہ پیش کریں۔ جس کے نتیجہ میں اس موضوع پر بیش قیمت علمی اور فکری موادِ معرضِ وجود میں آگیا اور اس سے متعلق لٹریچر نے اس عنوان کا ملک میں خاصا تعارف کرادیا۔

بہرحال علمی حلقہ اور اربابِ قلم میں اب یہ عنوان ملک کے لئے بھی کوئی نیا اور اوپر کا عنوان نہیں رہا ہے، جس کے لئے مزید تعارف کی ضرورت ہو، لیکن پھر بھی اس کے مفہوم اور حقیقت کے متعین کرنے میں ایک رائے نہیں ہے۔ عامۃً بہت سے افراد اس عنوان کو محض ایک سیاسی نعرے کی حیثیت

سے جانتے ہیں اور بہت سے سیاسی نصب العین کی حیثیت سے، کسی نے اسے ایک خالص دینی اصطلاح سمجھ رکھا ہے کہ اس کا اجتماعیت سے کوئی تعلق نہیں اور کوئی اسے ایک خالص اجتماعی چیز جانتا ہے، جس میں انفرادیت اور شخصی تربیت کا کوئی دخل نہیں۔

حکومتِ الٰہی سے مؤلف کا مقصد

لیکن مجھے اس تالیف میں بالاستقلال ان حیثیتوں سے بحث کرنا مقصود نہیں کہ یہ محض ایک اصطلاحی اور فنی بحث ہوگی، میرا مقصد خدا کی فطری حکومت کے عنوان کی حقیقی معنویت کو سامنے لانے کے لئے خدائی حکومت کی تشکیل اور تکوینی ہیئتِ کذائی کا نقشہ پیش کرنا ہے، جس سے اس حکومت کے بادشاہ کا حقیقی جاہ وجلال اور شہنشاہِ عالمین ہونے کی حیثیت سے اس کا اصلی کروفر اور غلبہ واقتدار سامنے آجائے، تاکہ ہم میں اس کی حکومت کی وفاداری اور عقیدت کیشی کے جذبات برانگیختہ ہوں، جس سے علمی حالت استوار ہو۔ نیز اس کا عز وسلطان مستحضر ہو جانے سے اعتقادی حالت میں رسوخ واستحکام پیدا ہو۔ اور ساتھ ہی اس کی فطری حکومت کی تشکیلات کا خاکہ سامنے آنے پر ہم میں اسی کے طرزِ حکومت اور اسی کے قائم فرمودہ نظامِ اجتماعی کو دنیا میں رائج کرنے کا داعیہ اُبھرے، جس سے خلافتِ الٰہی اور نیابتِ ربانی کی حیثیت محکم اور مضبوط ہو جائے۔

وجہِ تصنیف

غرض اس تحریر کا موضوع خدائی حکومت کے نام سے کسی رسمی پروگرام کا نقشہ پیش کرنا نہیں بلکہ عین حکومت کا حقیقی نقشہ اور انداز سامنے لاکر مذکورہ بالا مقاصد کی تحصیل اور تکمیل کرنا ہے۔ اس سے قدرتی طور پر مضمون دو حصوں میں منقسم ہو گیا ہے۔ ایک اللہ کی تکوینی حکومت یعنی اس کے حاکمانہ افعال اور مشیت کی حکمرانی اور ایک اس کی تشریعی حکومت یعنی اس کے حاکمانہ اقوال اور قانون شرعی کی جہانبانی، پہلی حکومت کو آسمانی بادشاہت سے تعبیر کیا گیا ہے اور دوسری حکومت کو خلافت وامارت سے۔ حکومت دونوں صورتوں میں خدا ہی کی ہے لیکن واسطہ اور بلا واسطہ کا فرق ہے۔

آسمانی بادشاہت اس کی بلا واسطہ حکومت کا نام ہے اور خلافت اس کی بالواسطہ حکومت کا عنوان ہے، جو انسان کے توسط سے عالم پر بنامِ خلافت نمایاں ہوتی ہے۔ پہلی صورت میں اُس کے افعال حکومت کرتے ہیں اور دوسری صورت میں اس کے اقوال یعنی نازل کردہ قانون کی حکومت ہوتی ہے، مگر جب کہ یہ دونوں قسم کی حکومتیں اُسی کی سچی فطرت سے نکلتی ہیں، اس لئے ان دونوں کے مجموعہ کو فطری حکومت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اسی لئے اس رسالہ کا نام ''فطری حکومت'' تجویز کیا گیا کہ رسالہ دونوں نوع کی حکومتوں کی نشاندہی پر مشتمل ہے، جس میں تکوینی اور فعلی حکومت کا نقشہ پیش کر کے اس کی تشریعی اور قانونی حکومت کا خاکہ سمجھایا گیا ہے۔

مضمون اپنی نوعیت اور طرزِ بیان کے لحاظ سے خالص طالب علمانہ ہے اور طالب علمی ہی کے زمانہ میں آج سے تقریباً تیس برس پیشتر لکھا بھی گیا تھا، جسے کسی قدر ترمیم اور ضروری اضافوں کے ساتھ سامنے لانے کی جرأت آج برخوردار، سعادت اطوار مولوی محمد سالم سلمہٗ کی فرمائش اور پیہم اصرار پر ہو رہی ہے۔ اس لئے آپ کو اس میں مضمون آرائی یا انشاء و ادب کی تکلف آمیز چاشنی کہیں نہ ملے گی، بلکہ صرف آیات و احادیث کا ایک ذخیرہ، ان کا سادہ ترجمہ اور کہیں کہیں ضروری فوائد و تشریحات کا ایک مجموعہ دستیاب ہو سکے گا، جس سے ایک عرفان دوست انسان کے نفس کو فرحت ہو یا نہ ہو، لیکن روح کو تسکین ضرور ہوگی۔

اسی کے ساتھ انھیں معارفِ قرآنی اور لطائفِ حدیث کے ضمن میں وقت کے متعدد اہم مسائل کی تنقیح اور ان کے بارے میں مذہبی رُخ بھی سامنے آ سکے گا، جس سے ممکن ہے کہ سیاست پسند طبقہ دلچسپی لے سکے اور ساتھ ہی ساتھ پند و نصائح، تذکیر و موعظت اور تنبیہ و عبرت کا بھی ایک متعد بہ ذخیرہ ملے گا، جس سے خطابیات کے خوگر بھی فائدہ اٹھا سکیں گے، اور سب پر مزید یہ کہ بہت سی وہ آیات و احادیث سامنے آ سکیں گی جو ہزار ہا علوم اور کتنے ہی اخلاقی، سیاسی اور تنظیمی امور پر مشتمل ہیں، مگر عموماً نگاہوں سے اوجھل رہتی آئی ہیں، اور ان کے حقائق پر اس خاص نقطۂ نظر سے بہت کم لوگوں کو غور و فکر کرنے کا موقعہ ملا ہے۔ اس لئے اس میں علم دوست افراد کی دلچسپی کا سامان بھی میسر آ سکے گا۔

کتاب کے دس نکاتِ بحث

اصولی طور پر تالیف میں دس مطالب پیشِ نظر رکھے گئے ہیں، جن کے ارد گرد اس کی بحثیں گھوم رہی ہیں۔

(۱) آسمانی بادشاہت کا مفہوم، اس کی ماہیت اور اس کے ترکیبی اجزاء کیا ہیں؟

(۲) آسمانی بادشاہت کی ضرورت کیوں ہے؟

(۳) حکومتِ مطلقہ کا حق کس کو ہے اور کیوں ہے؟

(۴) حکومت کا نصب العین کیا ہے؟

(۵) حکومتِ الٰہی کی پالیسی اور حکمتِ عملی کیا ہے؟

(۶) حکومتِ الٰہی کے مظاہرِ شوکت وشکوہ جن سے ذاتِ شاہی کا رعب وداب قائم ہو کیا ہیں؟

(۷) حکومت کے قانون کی نوعیت کیا ہے؟

(۸) ملکی انتظامات کی نوعیت جس سے رعایا امن وعافیت کی زندگی بسر کرے کیا ہے؟

(۹) دنیا کے امن وچین کا راز صرف خدائی حکومت میں کیوں مضمر ہے؟

(۱۰) ان سارے مباحث کا لب ولباب اور اس کے اصولی نتائج کیا نکلتے ہیں، جن سے عمل کی راہیں استوار ہو جائیں۔ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ.

یہ دس مقاصد سات موضوعات اور دو سو ترپن عنوانات پر منقسم کر کے پیش کیے گئے ہیں۔ وباللہ التوفیق۔

محمد طیب غفرلہٗ

مہتمم دار العلوم دیوبند

آسمانی بادشاہت کی ماہیت اور اُس کے عناصر ترکیبی

کائنات کا طبعی تضاد

اس عنصری کائنات کی بنیادی باہمی تضاد اور مابینی منافرت پر قائم ہے، کیوں کہ اس کے عنصری اور مادی ارکان یعنی (آگ، پانی، ہوا، مٹی) جن کے اختلاط سے یہ جہان تیار ہوا ہے اپنی اپنی ذات اور خاصیات کے لحاظ سے ایک دوسرے کی ضد واقع ہوئے ہیں۔ آگ، پانی کی ضد ہے کہ ایک گرم ہے اور ایک سرد، اگر ایک دوسرے کے قریب آجائے تو یقیناً ایک دوسرے کو فنا کیے بغیر نہ چھوڑے۔ مٹی ہوا کے منافی ہے کہ ایک کثیف محض ہے تو ایک لطیف محض۔ ایک نیچے کی طرف آتی ہے تو ایک اوپر کو جاتی ہے۔ ہوا کا بس چلے تو مٹی کو اڑا دے اور مٹی کا زور چل جائے تو ہوا کو دبا دے، ہوا مٹی کی کثافت کو پادر ہوا کر دیتی ہے اور مٹی ہوا کی لطافت کو خاک میں ملا دیتی ہے۔ پانی اور مٹی میں الگ بیر ہے کہ ایک جامد ہے تو ایک سیال۔ پانی چڑھ جائے تو مٹی کا نمود ختم ہو جائے اور مٹی پانی میں مل جائے تو پانی کا سیلان کم ہو جائے۔ آگ اور مٹی میں الگ تضاد ہے کہ ایک نورانی ہے تو ایک ظلمانی۔ مٹی اگر بکھراؤ اور بکھر جانے والے اجزاء رکھتی ہے تو آگ بکھراؤ اور تجزیہ سے بالکل ہی بعید ایک بساطت رکھتی ہے، جس کے ٹکڑے نہیں کیے جا سکتے۔

ایک کی تعریف ہی یہ ہے کہ خود بھی ٹکڑے ہو جائے اور جس میں اس کا دخل آجائے تو اس کا انتشار اور بکھراؤ ختم کر دے، اور مٹی غالب آجائے تو آگ کو سرے ہی سے گم اور خاموش کر دے۔ غرض ان عناصر کی بنیادیں ہی ایک دوسرے کی فناء و تخریب اور نفی پر قائم ہوئی ہیں، اگر ان کی طبائع کو بلا قید و بند انفرادی طور پر اپنی اپنی خاصیات دکھانے کی کلی آزادی دے دی جائے تو ایک کو دوسرا فنا کیے بغیر نہیں رہے گا اور یہ عنصری کائنات یا تو بن ہی نہ پائے گی یا بن کر برقرار نہ رہنے پائے گی۔

یہی وجہ ہے کہ ان چاروں عنصروں سے پیدا شدہ موالید یعنی جمادات، نباتات، حیوانات کی فطرت میں بھی وہی باہمی تصادم اور تزاحم رچا ہوا ہے۔ ان کے ہر فرد کے نفس میں بھی یہی کشاکشی اس لئے ہے کہ اس میں یہی متضاد عناصر لڑ رہے ہیں، چنانچہ موالید کے مزاج میں کبھی حرارت کا غلبہ ہے

اور کبھی برودت کا، کبھی رطوبت کا زور ہے اور کبھی یبوست کا اور ہر عنصر کے غلبہ سے اسی نوع کے امراض پیدا ہو کر اس میں سوءِ مزاج پیدا کر دیتے جس سے یہ نفوس تباہ ہوتے رہے ہیں۔

پھر ہر ہر نوع کے افراد میں باہم بھی یہی تزاحم ہے کہ آپس میں ٹکرا رہے ہیں۔ انسان انسان سے اور حیوان حیوان سے ہر وقت لڑنے مرنے پر تلا ہوا ہے اور ایک دوسرے کو فنا کے گھاٹ اتار دینے پر ہر وقت آمادہ ہے۔

اِهْبِطُوْا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ.

نیچے ایسی حالت میں جاؤ کہ تم باہم بعضے دوسرے بعضوں کے دشمن رہو گے۔

اور پھر یہ تصادم نہ صرف ایک ہی نوعِ افراد میں قائم ہے بلکہ مختلف انواع میں بھی باہم یہی تصادم ہے کہ ایک نوع دوسری نوع کی دشمنی پر کمر بستہ نظر آتی ہے۔ انسان جانوروں کا دشمن اور جانور انسان کے، حیوانات نباتات کے دشمن ہیں اور نباتات حیوانات کے۔

غرض یہ عالم ایک اکھاڑا ہے، جس میں چوبیس گھنٹے عنصر عنصر سے، فرد فرد سے، نوع نوع سے اور جنس جنس سے آویزاں اور متصادم ہے، جس سے اس کائنات میں چین اور سکون کا لفظ محض ذہنی ہو کر رہ گیا ہے۔ یعنی لغت میں تو امن اور چین کا لفظ ملتا ہے، لیکن خارجی موجودات میں اس کے معنی دستیاب نہیں ہوتے۔ بہر حال یہ نتیجہ صاف ہے کہ اس کائناتِ عنصری کے ہر ہر جزو کی طبیعت اور جبلت میں دوسرے کے دشمنی، مابینی تضاد، آپس کی منافرت اور ایک دوسرے کو مٹنے اور مٹانے کی خاصیت رچی ہوئی ہے۔ اگر یہ عناصر اور ان کی یہ اولاد جماد و نبات اور حیوان اپنی اپنی طبیعتوں پر بے قید چھوڑ دیئے جائیں تو یہ کائنات خود اپنے اندرونی تصادم ہی سے فنا کے گھاٹ اتر جائے۔

متضاد کائنات کا نظم

لیکن اگر انہی متصادم اجزاء کو کسی نظم و انتظام اور حد بندی کے ماتحت آپس میں ٹکرانے کا اس طرح موقعہ دیا جائے کہ یہ کلیتہً فنا بھی نہ ہوں اور حدود کے اندر متصادم رہ کر اپنی اپنی طبعی خاصیتیں بھی اجتماعی حیثیت سے دکھلاتے رہیں تو پھر یہی تصادم بجائے فناء و ہلاکت کے بقاء و حیات بلکہ ترقیات

کا موجب بن جائے گا، جس سے گونا گوں تمدنی عجائبات اور بوقلموں ایجادات وانکشافات عالم میں نمایاں ہونے لگیں گے۔ اور یہ کائنات مادی دلچسپیوں کے ساتھ کتنی ہی روحانی برکتوں کا خزانہ ثابت ہوگی۔ کیوں کہ عالم میں ترقی تصادم ہی سے رونما ہوتی ہے، بلکہ ترقی نام ہی تصادم کا ہے، بشرطیکہ یہ تصادم حدود میں ہو اور کسی نظم کے ساتھ اسے بروئے کار لایا جاوے، ورنہ یہی عناصر اگر بلا تصادم اپنے اپنے مرکزوں میں الگ الگ پڑے رہیں تو ان میں کوئی ترقی نہیں۔

سمندر ہزار ہا برس سے موجیں مار رہا ہے لیکن اتنا کا اتنا ہی ہے، ہوا فضاء میں بھری ہوئی ہے لیکن اس کی ایک ہی طبعی رفتار ہے، جس میں کوئی جدت وترقی نہیں۔ مٹی سطح زمین پر پھیلی ہوئی ہے مگر ایک ہی انداز پر ہے، آگ سورج سے چھن رہی ہے، مگر اس کا ایک ہی طبعی وطیرہ ہے، جس میں کوئی ارتقاء نہیں، لیکن اگر پانی اور آگ کے درمیان مثلاً ایک آہنی چادر کی حد لگا کر انھیں ٹکرایا جائے تو اس سے اسٹیم کی طاقت پیدا ہو جائے گی، جس سے لاکھوں مشینیں چل سکیں گی اور کتنے ہی تمدنی عجائبات کا ظہور ہو جائے گا۔ پانی کو پانی سے ٹکرا دیا جائے تو برق پیدا ہوگی جس سے ہزاروں کلیں گھومنے لگیں گی۔ پانی سے ہوا کو ٹکرایا جائے تو بخار لطیف یعنی مانسون پیدا ہوگا، جس سے بارشیں اتریں گی۔ زمین کی زندگی کا سامان ہو جائے گا اور اس سے رنگ برنگ کے جماد ونبات اور جاندار اور پھر ان کے افعال وخواص سطح زمین پر نمایاں ہونے لگیں گے۔

اسی طرح پتھر کو پتھر سے ٹکرا دیا جائے تو آگ پیدا ہو جائے گی، جس سے فضاء کی روشنی کا سامان بہم پہنچ جائے گا، آگ کو ہوا سے ٹکرا دیا جائے تو دخان (دھواں) پیدا ہوگا، جس سے آسمان کی تخلیق کا سامان ہو جائے گا اور بادل بن جائیں گے، جس سے زمین کی زندگی نکل آئے گی۔

یہ عناصر کی انفرادی ٹکر کے ثمرات ہیں، جب کہ وہ ایک نظم سے ٹکرا دیئے جائیں۔ پھر انہی عناصر کو اگر کسی خاص نوع میں مثلاً نباتات میں جمع کر کے تصادم کا موقعہ دیا جائے تو رنگ برنگ کے پھل پھول نمایاں ہوں گے۔ حیوانی ظرف میں جمع کر کے ٹکرا دیا جائے تو طرح طرح کے افعال و خواص کا ظہور ہوگا۔ انسان میں جمع ہو کر ٹکرائیں گے تو قسم قسم کے افکار ونظریات اور اعمال وحرکات رونما ہوں گے۔ معدنیات کے ظرف میں رکھ کر ایک معدنی چیز کو دوسری معدنیات سے کیمیاوی

طریق پر ٹکرایا جائے تو قسم قسم کی دوائیں اور آبی و آتشیں مادے پیدا ہوں گے جو تمدن میں نئے نئے اضافوں کا موجب ہوں گے۔

پھر ان مجموعۂ عناصر افراد کو ایک دوسرے سے ٹکرایا جائے مثلاً ایک انسان کو انسان سے کسی وصف کے لحاظ سے جیسے پہلوان کو پہلوان سے ٹکرایا جائے تو طرح طرح کے داؤ پیچ کا ظہور ہوگا، کسی عالم کو عالم سے علم کے میدان میں ٹکرا دیا جائے یعنی سوال و جواب اور بحث و مناظرہ ہو پڑے تو نئے نئے علوم و مسائل نمایاں ہوں گے۔

کسی قوم کو قوم سے ٹکرا دیا جائے تو نئی نئی تدابیر اور تعمیر و دفاع کے نئے سے نئے ڈھنگ معرضِ ظہور میں آئیں گے۔ حق کو باطل سے ٹکراؤ تو باطل کی نئی تلبیسات اور حق کی اونچی سے اونچی حقائق کھلیں گی، جس سے حق کی قوت و حجت اور باطل کا ضعف اور بے حجتی نمایاں ہوگی۔

غرض اگر مادہ کی مادہ سے، موالید کی موالید سے، نوع کی نوع سے، وصف کی وصف سے اور فرد کی فرد سے ٹکر نہ ہو تو عالم میں ترقیات اور اشیاء کا ظہور نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کسی شئے کو اپنی زندگی ثابت کرنے یا زندگی کے مخفی سے مخفی جوہر دکھلانے کا موقع مل سکتا ہے، جس کا نام ایجاد و ترقی ہے۔

پس مادیات میں یہ برق، گیس، مانسون، دخان اور اسٹیم وغیرہ، معنویات میں علومِ عجیبہ، نظریاتِ غریبہ اور حقائق واقعیہ، افعال میں انکشافاتِ جدیدہ، تدابیرِ لطیفہ اور نئے نئے داؤ گھات وغیرہ، خواص و آثار میں زمین اور اجزائے زمین کی مختلف پیداوار پھل پھول وغیرہ، جن پر معدنی ترقیات کا دارومدار ہے، درحقیقت تصادمِ باہمی کا ہی ثمرہ ہیں۔ جب کہ یہ تصادم ایک خاص نظم اور خاص علم کے ماتحت عمل میں آئے۔ جس سے صاف واضح ہے کہ اس عالم کی ترقی بلکہ بقاء درحقیقت ان اضداد کی ٹکر میں پنہاں ہے۔ اگر سرے سے ان اشیاء میں تصادم ہی نہ ہو تو مقصدِ حیات یعنی ان کا ارتقاء فوت ہو جائے اور اگر بلا حدود اور بغیر کسی مقررہ نظام کے یہ تصادم ظاہر ہو تو ان سب کی فناء و ہلاکت رونما ہو جائے۔

پس ان کے آثار و خواص کا بقاء و ارتقاء نہ ان اضداد کے منفرد اور الگ تھلگ رہنے میں ہے اور نہ رَل مل کر فنا ہو جانے میں، بلکہ ایک علمی نظام کے ماتحت اندرونِ حدود ٹکراتے رہنے میں ہے۔ گویا

خدائے حکیم وعلیم نے کائنات کی بنیاد متضاد عناصر پر رکھ کر درحقیقت اس کائنات کی ترقی اور نوع بہ نوع انکشافات کی راہیں کھول دی ہیں، ورنہ ایک طبیعت اور ایک مزاج کے عناصر کی کائنات میں یہ ارتقائی شانیں اور بوقلموں ترقیات کہاں سے رونما ہوسکتیں، اور خدا کی ان نئی نئی شانوں اور کمالات کا ظہور کیسے ہوتا؟

منظّم کائنات میں حکم

لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ کائنات خود بخود اپنی طبیعت سے اپنا نظام قائم نہیں کرسکتی، کیوں کہ اول تو معروضۂ سابق کے مطابق اس کے متضاد اجزاء خود بخود اپنے مزاج اور افتادِ طبع سے جمع ہی نہیں ہوسکتے کہ ہر فرد اپنی ذات اور طبیعت میں دوسرے کی فناء وتخریب لئے ہوئے ہے اور طبعاً اس کی فناء کا متقاضی ہے، ورنہ اگر یہ متضاد عناصر بھی آپس میں جمع ہونے لگیں تو اجتماعِ ضدین اور اجتماعِ نقیضین کے محال ہونے کے کوئی معنی ہی نہ رہیں گے، حالانکہ یہ اجتماعِ ضدین خود ہی محال نہیں بلکہ سارے محالات کی جڑ بنیاد یہی ہے۔

پھر اگر کسی حد بندی کے ماتحت اندرونِ حدود ان کا اجتماع ممکن بھی ہو، تو حدود کی تعیین علم و ادراک سے ہوتی ہے اور علم وادراک سے ان سب مادی عناصر کی طبیعت کوری ہے۔ آگ، پانی، ہوا، مٹی یا مطلقاً مادہ اپنی طبیعت سے مسلمہ طور پر بے شعور واقع ہوا ہے۔ ان عناصر کا کوئی بھی طبعی فعل سوچ سمجھ کر یا ادراک وشعور سے نہیں ہوتا، چہ جائے کہ یہ اپنی اپنی حدود اور خاصیات سے باخبر ہو کر آپس میں حد بندی اور جوڑ بندی کا کوئی شعور اور ادراک رکھتے ہوں، جس کے ماتحت عالم کا نظام محکم قائم کردیں۔ اس لئے نتیجہ صاف ہے کہ یہ نابینا اور اندھے بہرے مادے اپنے طبعی مزاج اور اپنی بے شعوری کے سبب نہ خود بخود جمع ہوسکتے ہیں نہ اپنے افعال کی حدود کی تشخیص کرسکتے ہیں نہ اندرونِ حدود از خود شانِ اجتماعیت پیدا کر کے خود ہی اپنی کائنات کو منظّم کردینے کی کوئی صلاحیت رکھتے ہیں، اس لئے ماننا پڑے گا کہ ان میں شانِ اجتماعیت قائم کر کے ان سے گوناگوں خاصیتیں برآمد کرادینے والی طاقت ان سے باہر ہی کی کوئی طاقت ہوسکتی ہے، جو اِن سے بالاتر ہو اور اپنے علم وادراک سے

انکی حد بندیوں کا کوئی مضبوط نظام باندھے اور پھر انکی طبیعتوں کے خلاف اپنے قاہرانہ حکم سے انھیں مقہور و مجبور کر کے ان میں وہ جوڑ بند لگائے، جس سے یہ رنگ برنگ کے تماشے نمایاں ہونے لگیں۔

پس جہاں یہ ثابت ہوا کہ اس عالم کی نئی نئی ترقیات اس کے متضاد اجزاء کے منظّم ٹکراؤ میں پنہاں ہیں، وہیں یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس ٹکراؤ کا نظام خود عالم کی طبیعت سے ممکن نہیں بلکہ کسی بالاتر قاہرانہ اور جابرانہ غلبہ واستیلاء سے ممکن ہے، جسے اصطلاح میں حکم کہتے ہیں۔

محکم کائنات میں رنگِ حکمت

ہاں پھر چوں کہ اس نو پید عالم میں محض منظّم ٹکراؤ اور محکم حکم ہی مقصود ہی نہیں بلکہ اس نظم و حکم کے ماتحت ہر حادث اور ہر نو پید شئے کو اس کی حدِ کمال تک پہنچانا بھی مقصود، بلکہ اصل مقصود ہے، جسے تربیت کہتے ہیں۔ تا کہ ہر شئے کی تمام اندرونی استعدادیں اور صلاحیتیں درجہ بدرجہ اور رتبہ بہ رتبہ کھل کر سامنے آجائیں اور وہ شئے اپنے مراتبِ خلقی، طفولیت و شباب اور کہولت سے طبعی رفتار کے ساتھ گذرتی ہوئی بالآخر حدِ کمال پر پہنچ جائے، اس لئے اس کائنات کے نظم میں تدریج اور ترتیب بھی لازم تھی کہ کونسی شئے کب نمایاں ہو، کن کن مراتب سے گذرتی ہوئی کتنی مدت میں کن کن اسباب کی مدد سے اپنی تکمیل کا دائرہ طے کرے اور کس وقت تک اپنی خلافت کا پورا کمال دکھا کر خاموش ہو جائے۔ یعنی اس عالم کو خیر باد کہہ کر اپنی زندگی کا دوسرا دورہ شروع کرے۔

ظاہر ہے کہ اگر عالم میں ہر چیز ایک دم مکمل پیدا ہوا کرتی تو اس کی درمیانی ترقی کی استعدادیں اور ان استعدادوں کے ماتحت مقاماتِ زندگی کو فعلیت میں لانے، پھر اپنے اندر نوعی جامعیت پیدا کرنے کے تمام درجات و مراتب پردۂ عدم ہی میں مستورہ جاتے اور کبھی نہ کھل سکتا کہ اس شئے کے اندر کیا کیا جوہر پنہاں تھے، جنھیں اسباب و مقدرات کے ماتحت اپنے اپنے وقت پر ظاہر ہونا چاہئے تھا اور کیا کیا معائب تھے، جنھیں زمانہ کی دست بُرد اور حوادث کے تھپیڑوں سے کچل کر فنا ہو جانا چاہئے تھا۔ اور ظاہر ہے کہ کسی شئے کا کمال بغیر جمع فضائل اور دفع رذائل کے حاصل نہیں ہو سکتا اور یہ جمع و تفریق بغیر امتدادِ مدت اور بغیر اسباب و مسبّبات کی تدریجی ترتیب کے ناممکن تھی، اس لئے اشیاءِ

کائنات میں نظم اور حکم کے ساتھ تدریج اور اس کی طبعی رفتار کیلئے مسافت کی ضرورت تھی، تا کہ ہر شئے آہستہ آہستہ اپنی نوعی طبیعت کے مخفی جوہر کھولتی ہوئی کمالاتِ زندگی کے مقامِ معلوم تک پہنچ جائے۔

اسی نظریۂ ترتیب وتدریج کو جب کہ وہ درجۂ نظر وفکر میں رہے اصطلاح میں حکمت کہا جاتا ہے۔ جس سے واضح ہوا کہ عالم کے نظام میں حکمت ایک اہم مقام رکھتی ہے، جس کے بغیر نظامِ عالم نامکمل ہوتا، بلکہ چل ہی نہیں سکتا۔

حکیمانہ کائنات میں طرزِ تدبیر

ہاں پھر جب اسی تدریج وترتیب کو نظر وفکر سے آگے بڑھا کر فعلاً نمایاں کیا جائے، یعنی ہر شئے کے ان مخفی اجمالات کو عملی تفصیل سے کھول دیا جائے، مثلاً سلسلۂ اسباب کے ماتحت نطفہ میں سے تدریجاً جاندار نکالا جائے اور تخم میں سے بتدریج تناور درخت نمایاں کیا جائے، سمِ قاتل کے خورد و نوش پر موت مرتب کردی جائے اور امرت کے استعمال پر بذیل اسباب حیات متفرع کردی جائے تو اسی فراہمیٔ اسباب اور ان پر ترتیبِ نتائجِ عمل کا نام تدبیر ہے، جس سے کھل گیا کہ نظامِ عالم کے لئے اگر نظم وحکم اور حکمت کی ضرورت تھی، تو اس سے زیادہ تدبیر وتصرف کی حاجت تھی کہ اس کے بغیر بھی نظم ناقص بلکہ بے نتیجہ ہوتا اور کائنات کی استواری بے سود ہو کر رہ جاتی۔

پس خلاصۂ مقام یہ نکلا کہ اس عالمِ اضداد کے کمالات نمایاں کرنے کے لئے چار چیزیں بطور ارکان کے ضروری اور ناگزیر ہیں۔ ایک نظم، دوسرے حکم، تیسرے حکمت اور چوتھے تدبیر۔ اور ظاہر ہے کہ جب کسی ادارے اور تنظیم میں محکم نظم، طاقتورانہ حکم، بالغ حکمت اور نتیجہ آور تدبیر وتصرف جمع ہوجائیں تو اسی ادارہ کا نام حکومت اور بادشاہت ہوتا ہے، جس سے اجتماعی نظام کی اساس قائم ہوتی ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ خلقی کمالات کا ظہور بغیر نظم وحکم اور حکمت وتدبیر کے اور بالفاظِ دیگر بغیر بادشاہت اور حکومت کی سرپرستی کے محض انفرادیت سے نہیں ہوسکتا۔

یہاں سے ہم اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ نظم وحکم اور حکمت وتدبیر ہی حکومت کے اجزاءِ ترکیبی ہیں، جن پر حکومت کی تعمیر کھڑی ہوتی ہے۔ ان میں سے اگر ایک بھی نہ رہے تو نظامِ کائنات برقرار نہیں

رہ سکتا۔ مثلاً اگر محض نظم ہو لیکن قہر و غلبہ یعنی طاقتور حکم نہ ہو، تو اسے حکومت نہیں کہا جائے گا۔ ایسے ہی اگر قہر و غلبہ ہو مگر بد نظمی کے ساتھ ہو، جس سے بدامنی اور رعایا میں بے چینی قائم رہے اور انتشار نمایاں رہے تب بھی حکومت نہیں بلکہ محض ایک جبری چودھراہٹ ہوگی، جس کے لئے کوئی بقاء اور ثمرہ نہیں۔ اس لئے حکومت ان سارے ہی اجزاءِ ترکیبی کے جمع ہو جانے سے بنتی ہے، ان کے بغیر بلکہ ان میں سے کسی ایک کے بغیر حکومت کا ڈھانچہ قائم نہیں ہو سکتا۔

آسمانی بادشاہت کی ضرورت

اب ہمارا وہ سابقہ دعویٰ کافی روشنی میں آجاتا ہے کہ ''یہ عنصری کائنات اپنے اوپر خود حکومت کرنے کی اہل نہیں'' کیوں کہ حکومت کے لئے نظم یا نظامِ اجتماعی اولین رکن ہے اور اس کائنات کے اجزاء کی طبیعت میں اجتماع و توافق کے بجائے تضاد، اور تنظیم کے بجائے ایک دوسرے کی تخریب پیوست ہے، جس سے یہ اجزاء نہ از خود جمع ہو سکتے ہیں اور نہ از خود منظّم ہی ہو سکتے ہیں، تو از خود حکومت بھی اپنے اوپر کیسے کر سکتے ہیں؟ پھر حکومت کے لئے اعلیٰ ترین رکن حکمتِ نظری، فکر و غور اور علم و ادراک ہے اور اس کائنات کے کسی جزو کی طبیعت میں حتیٰ کہ انسان تک کی طبیعت میں نہ علم ہے نہ ادراک، جس سے ایک دوسرے کی خبر گیری ممکن ہو اور نظام قائم رہے۔

پھر حکومت کے لئے اہم ترین اساس حکمت یعنی ایک تدریج طلب مخفی پالیسی اور حکمتِ عملی ہے، جس کے ماتحت تدریجی طور پر مبادی سے مقاصد تک پہنچا جائے اور مبادی و مقاصد کے ان درمیانی مرتب سلسلوں کے تحت مقاصد اپنے مبادی سے، نتائج اپنے اسباب سے اور تفصیلات اپنے اجمالات سے اپنے اپنے موقع اور وقت پر اس طرح نمایاں ہوتی رہیں کہ کسی کو نظم کی یہ ساری درمیانی کڑیاں محسوس بھی نہ ہوں اور نتائج کھل کر سامنے آتے رہیں۔ گویا کام انجام پا تا رہے لیکن یہ پتہ بھی نہ چلے کہ کس طرح انجام پا رہا ہے۔ گویا حکومت کا اندرونی ہاتھ اپنی حکمت و تدبیر سے ان سارے سلسلوں کو اس طرح حرکت دیتا رہے کہ حرکت اور محرک تو نظر نہ آئے، مگر مقاصد پورے ہوتے رہیں اور ظاہر ہے کہ اس بے شعور کائنات کی طبائع میں خود سلیقہ کہاں؟ یہاں تو سرے سے شعور و ادراک ہی

کا پتہ نہیں تا بحکمت وسلیقہ چہ رسد؟

چرخ کو کب یہ سلیقہ ہے ستم گاری میں　　کوئی معشوق ہے اس پردۂ زنگاری میں

آسمانی بادشاہت کا بادشاہ

اور جب حکومت کے اجزاءِ ترکیبی کا ہی ان عنصریات میں پتہ نہیں تو حکومت کی اہلیت ان میں کہاں سے آسکتی ہے؟ اس لئے ناگزیر ہے کہ اس کائنات کا یہ قائم شدہ نظامِ محکم اور تدبیر وتصرف کا یہ حکیمانہ پھیلاؤ جو ایک عظیم حکومت اور ہمہ گیر بادشاہت کا پتہ دیتا ہے، خود اس کی اپنی حکومت کا ثمرہ نہ ہو بلکہ اس ساری کائنات سے بالاتر کسی ایسی ہستی کی کرشمہ سازی ہو جس کا علم وادراک ساری کائنات پر محیط اور جس کی حکمت وتدبیر اس کے جزء وکل میں جاری وساری ہو، اور جس کا حکم اور قہر و غلبہ پورے عالم پر مستولی ہو، بلکہ وہ ذات ان سارے کمالاتِ حکم وحکمت اور نظم وتدبیر کا بذاتہٖ سرچشمہ ہو اور کائنات سے کلیۃً بری وبالا اور بے نیاز ہو کر اپنے ذاتی قہر وغلبہ سے اس پر حکمرانی کرے وہی ذات بابرکات اللہ رب العزت **مالك الملك ملك السمٰوات والارض ملك الناس** اور **مليك مقتدر** ہے، جو علی الاطلاق اور بالذات صاحبِ نظم بھی ہے، صاحبِ حکم بھی ہے، صاحبِ حکمت بھی ہے اور صاحبِ تدبیر وتصرف بھی ہے، یعنی علی الاطلاق بادشاہِ کائنات ہے۔

حکمِ الٰہی

ہاں پھر جیسے اس کی ذات وصفات لامحدود ہے ویسے ہی اس کی حکومت بھی لامحدود ہے، کہ اجسام ہی پر نہیں ارواح پر بھی ہے، افعال ہی پر نہیں خیالات پر بھی ہے اور ظاہر سے لے کر باطن تک کوئی دقیق سے دقیق تصور وادراک اور وہم وخیال بھی اُس کے احاطۂ حکومت سے باہر نہیں۔ نیز پھر جیسی حکومت ہے ویسے ہی اس کی حکومت کے اجزاءِ ترکیبی بھی لامحدود وسعتیں اپنے اندر لئے ہوئے ہیں، یعنی اس کے حکم ونظم اور حکمت وتدبیر کی پنہائی کی بھی کوئی حد وانتہاء نہیں ہے۔

آسمانی بادشاہت کے اجزاءِ ترکیبی کی تفصیلی نوعیت

نظمِ الٰہی

چنانچہ اس حکم کے ماتحت نظم تو اس کا یہ ہے کہ ان متضاد اور کینہ پرور عناصر اور ان کے متصادم موالید کو اس نے ایسے حسن وانتظام کے ساتھ جوڑ رکھا ہے کہ اس آب وگل کی محفل میں یہ سب ایک دوسرے کے لئے نافع اور کارآمد ہیں۔ ایک ضد کو دوسری ضد سے ٹکرا بھی رکھا ہے، جس سے عالم میں ترقیات رونما ہو رہی ہیں اور جوڑ بھی رکھا ہے، جس سے مجموعہ عالم کا ڈھانچہ قائم اور اس عالم کے عجائبات کا ظہور ہو رہا ہے، گویا اجزاءِ کائنات میں وصل بھی ہے اور فصل بھی، ملاپ بھی ہے اور تفریق بھی، محبت بھی ہے اور عداوت بھی۔ اور ان میں سے ہر ایک چیز اپنی اپنی جگہ ضروری اور اپنے اپنے محل پر نمایاں ہو کر مجموعۂ عالم کے لئے حسن وکمال ثابت ہو رہی ہے۔

پھر نظم کا عجیب وغریب کمال اور کنٹرول کا محیر العقول کارنامہ یہ ہے کہ جس چیز کے لئے جو حد مقرر کر دی ہے خواہ وہ زمانی ہو یا مکانی، کیا مجال ہے کہ وہ اس حد سے سر مو تجاوز کر سکے، فلکیات ہوں یا عنصریات، ارواح ہوں یا اجسام، سلسلۂ نظام میں مزدوروں کی طرح اپنے اپنے دائرہ میں مقررہ وظائف انجام دے رہے ہیں اور ہر کام اپنے وقت پر تمام وکمال کے ساتھ انجام پا رہا ہے، نہ آگے بڑھ سکتا ہے نہ پیچھے رہ سکتا ہے۔

سورج کی مجال نہیں کہ چاند کو جا پکڑے، رات کی مجال نہیں کہ دن سے پہلے آ کودے، بہار کی مجال نہیں کہ خزاں سے پہلے نمودار ہو جائے، مانسون کی مجال نہیں کہ موسم سے پہلے ابھر آئے، برسات کی مجال نہیں کہ گرمی سے پہلے آ جائے، سردی کی مجال نہیں کہ برسات سے آگے ہو جائے۔

غرض ہر چیز کی حرکت بھی منظّم ہے اور سکون بھی۔ ہر چیز کا ایک نظام بھی ہے اور ہر نظام کی ایک موزوں تشکیل بھی ہے، جس کے ماتحت کائناتی حوادث اپنے اپنے موسم، موقعہ اور محل پر خوبصورتی سے مرتب ہوتے چلے جا رہے ہیں۔

لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِىْ لَهَآ اَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِىْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَo

اور

اِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ.

نہ آفتاب کی مجال ہے کہ چاند کو پکڑ سکے اور نہ رات دن سے پہلے آسکتی ہے اور ہر ایک ایک دائرہ میں تیر رہے ہیں۔

جس وقت ان کی میعاد معین آجاوے گی اس وقت ایک ساعت نہ پیچھے ہٹ سکیں گے اور نہ آگے بڑھ سکیں گے۔

پھر عالم کی ہر چیز کی ایک حد ہے اور ہر حد کی ایک طاقت ہے، نہ شئے اپنی حد سے گذر سکتی ہے اور نہ طاقت اپنے مقررہ معیار سے گر کر یا گذر کر کام کر سکتی ہے۔ انسان، جن، فرشے، جاندار اور بے جان پھر ان کے عوارض وافعال اور ان سے ظاہر شدہ نتائج واحوال اپنے ہی اپنے اندازہ اور حد میں ظہور پذیر ہونے پر مجبور ہیں، جو اس کائنات کے لامحدود العلم بادشاہ کے سچے اور پکے اندازہ اور تقدیر کامل کی نمایاں دلیل ہے۔

۱- اِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ. (۲۷-۱۰)

ہم نے ہر چیز کو اندازے پیدا کیا۔

۲- وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا. (۱۸-۱۹)

اور اس نے (ممکنات میں سے) ہر (موجود) چیز کو پیدا کیا پھر سب کا الگ الگ اندازہ کیا۔

۳- قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا. (۲۸-۱۷)

اللہ تعالیٰ نے ہر شئے کا ایک اندازہ اپنے علم میں مقرر کر رکھا ہے۔

۴- خَلَقَهٗ، فَقَدَّرَهٗ، ثُمَّ السَّبِيْلَ يَسَّرَهٗ. (۳۰)

اس کی صورت بنائی، پھر اس کے اعضاء کو انداز سے بنایا پھر اس کو نکلنے کا راستہ آسان کر دیا۔

۵- وَالشَّمْسُ تَجْرِىْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا. ذَالِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ.

اور ایک نشانی آفتاب ہے کہ وہ اپنے ٹھکانے کی طرف چلتا رہتا ہے یہ اندازہ باندھا ہوا ہے اس خدا کا

جوز بردست علم والا ہے۔

۶- وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ. (۳۶-۲)

اور چاند کے لئے منزلیں مقرر کیں یہاں تک کہ وہ ایسا رہ جاتا ہے جیسے کھجور کی پرانی ٹہنی۔

۷- وَاللّٰهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ. (۲۹-۲۳)

اور رات اور دن کا پورا اندازہ اللہ ہی کرسکتا ہے۔

۸- وَقَدَّرَ فِيْهَا اَقْوَاتَهَا. (۲۴-۱۵)

اور اس میں اس کے رہنے والوں کی غذائیں تجویز کردیں۔

غرض ہرشئے کی ذات وصفات اور افعال واحوال کا یہ خاص اندازہ، یہ مخصوص مقسوم ومقدار اور اس پر یہ قاہرانہ حد بندی کہ عالم کا ذرہ ذرہ خواہ وہ فلکیات میں سے ہو یا عنصریات میں سے، مادیات میں سے ہو یا روحانیات میں سے، مجردات میں سے ہو یا مرکبات میں سے، بروقت، برمحل اور اندرونِ حدود اپنی زندگی کی مسافتیں طے کررہا ہے۔ آخر کس کے محکم نظام اور کس کی مستحکم تقدیر کا کرشمہ ہے؟ عالم کی بے شعور طبائع کا نہیں، مادہ کی بے دست و پائی کا نہیں اور محتاجِ تربیت روح کا نہیں، بلکہ اسی بادشاہِ مطلق اور غنی حمید کی حکومت کا جس کی حکومت ہر قید و بند سے بالا، جس کا قانون اٹل اور جس کا اقتدار ہر ہر ذرہ پر علی الاطلاق چھایا ہوا ہے۔

حکمتِ الٰہی

پھر اس نظم میں حکمت کا یہ عالم کہ اجزاءِ عالم کی ترتیب محیر العقول ہر چیز اپنے اصول سے جڑی ہوئی، ہر جزو اپنے کل میں سمایا ہوا اور ہر جزئی اپنی کلی کے نیچے آئی ہوئی ہے۔ جمادات کی ہزار ہا انواع مٹی، ریت، چونہ، اینٹ، پتھر، سرمہ، ہڑتال، شنگرف، رانگ، سیسہ، یاقوت، زمرد، لعل، ہیرا اور سونا چاندی وغیرہ کے لاتعداد افراد اپنی اپنی انواع سے وابستہ اور انھیں کے نیچے آئے ہوئے ہیں۔ نباتات کے ماتحت ہزار ہا انواع، آم، کھجور، سیب، انگور، خربوزہ، تربوز، انار وسنترہ وغیرہ۔ ترکاریوں میں، شلجم، مولی، گاجر، ٹماٹر، سیم اور لوبیا وغیرہ۔ غلات میں گیہوں، چنا، جو، چاول، باجرہ، مکئی، جوار، ماش، مونگ وغیرہ کے ان گنت افراد اپنی اپنی انواع کے نیچے لگے ہوئے ہیں۔

حیوانات کے ہزار ہا انواع، انسان، شیر، گھوڑا، گدھا، لومڑی، بھیڑیا، ریچھ، گیدڑ، ہرن، بکری، گائے، بھینس، مرغ، کبوتر، تیتر، بٹیر، سانپ، بچھو، کیڑا مکوڑا، مکھی، مچھر کے بے شمار افراد اپنی اپنی انواع سے وابستہ اور ان کے ماتحت آئے ہوئے ہیں۔ گویا ہر ہر نوع کے اربوں کھربوں افراد پر ایک ایک رب النوع قائم ہے، جس سے نکل نکل کر باذن اللہ یہ افراد پھیل رہے ہیں اور اس طرح گویا انواع اپنے افراد کے پردہ میں اور کلیات اپنی جزئیات کے لباس میں ظہور کر رہی ہیں۔

پھر یہ جمادات، نباتات اور حیوانات کی ساری انواع سمٹ کر اپنی ہمہ گیر جنس جسم میں جا ملتی ہیں، گویا جسم ان انواع کے پردہ میں اپنا مظاہرہ کر رہا ہے، جس سے یہ انواع جسمانی ثابت ہو رہی ہیں، پھر جسم اور غیر جسم یعنی روحانیات کی ساری جنسیں مل کر ایک جنس عالی جوہر کے نیچے آ جاتی ہیں کہ یہ سب جسمانی اور روحانی اشیاء قائم بنفسہٖ ہی ہیں۔ ان میں سے کوئی چیز بھی رنگ و بو اور ذائقہ وغیرہ کی طرح کسی دوسرے کے سہارے قائم نہیں، بلکہ خود اپنا پیکر اور ہیکل مستقل رکھتی ہیں کہ یہی معنی جوہر کے ہیں، اس طرح گویا ان افراد میں جوہریت کی نمائش ہو رہی ہے۔

پھر جوہر اور غیر جوہر (عرض) گویا قائم بنفسہٖ، قائم بغیرہٖ اشیاء مل کر ایک انتہائی ہمہ گیر کلی اور کلی الکلیات جنس اعلیٰ کے نیچے سمٹ آتی ہیں، جس کا نام وجود ہے، اس سے اوپر اور اس سے زیادہ اعم و اشمل کوئی کلی نہیں، کیوں کہ کائنات کے ذرہ ذرہ پر بلا استثناء صرف وجود ہی چھایا ہوا ہے، جس سے کوئی جوہر و عرض، کوئی نامی و غیر نامی، کوئی جسم و غیر جسم اور خلاصہ یہ کہ موالیدِ ثلاثہ عقولات عشرہ، فلکیات سبعہ اور مجردات غیر محصورہ کا کوئی فرد اور فرد کا کوئی جز و اور جز و کا کوئی حصہ وجود کے احاطہ سے باہر نہیں۔ اور جب کہ وجود اس بادشاہِ مطلق کا عین ذات اور خانہ زاد ہے تو حاصل یہ نکلا کہ کائنات کے تمام لاتعداد اجزاء بواسطۂ افراد اور افراد بواسطۂ انواع اور انواع بواسطۂ اجناس اور اجناس بواسطۂ وجود ذاتِ بابرکات حق سے وابستہ اور حکم وجود کے نیچے آئی ہوئی ہیں۔ گویا ہر تفصیل اپنے اجمال سے پھیل رہی ہے اور ہر اجمال اپنی تفصیل سے سمٹ رہا ہے۔

پس عالم میں جس قدر بھی حرکت اور بالفاظِ دیگر جتنی بھی زندگی ہے، وہ وجود ہی کی آمد و شد اور در آمد و بر آمد سے ہے۔ کبھی مرکزِ وجود سے وجود اپنے محیط کی طرف جاتا ہے اور کبھی محیط سے واپس

آ کر مرکز کی طرف لوٹتا ہے، اس آمد و رفت کے تموج اور وجود کی انقباضی اور انبساطی ٹکروں سے مکونات کے نئے نئے نقشے اور ممکنات کے نو بہ نو ڈیزائن عالم ظہور میں آ رہے ہیں، جن میں کو ہو ہو کر وجود با جود اپنے کمالات دکھا رہا ہے اور اُن مرتب اور سلسلہ وار مافوق اور ماتحت کلیات کے مخفی واسطوں سے وجود ہی اس حسی کائنات میں اپنا مظاہرہ کر رہا ہے۔ یہی معنی جوہر کے ہیں، اس طرح گویا ان افراد میں جوہریت کے محاسن و کمالات نوع بہ نوع ظاہر ہو رہے ہیں، گویا وجود کے سوا کہیں کچھ ہے نہیں، کہ ہونا نام وجود کا ہے نہ کہ عدم کا۔ پس جو ہے وہ وجود کے سوا اور کیا ہے؟

ہر چہ دیدم در جہاں غیر تو نیست یا توئی یا خوئے تو یا بوئے تو

سَنُرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِى الْاٰفَاقِ وَفِىٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ.

ہم عنقریب ان کو اپنی نشانیاں ان کے گرد و نواح میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کی ذات میں بھی، یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائیگا کہ یہ قرآن حق ہے، کیا آپکے رب کی بات کافی نہیں کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

حکمت سے پیدا شدہ نتائج

غرض کس کمال کی تنظیم و ترتیب کہ عالم کی لاتعداد کثرتیں سلسلہ وار ایک وحدت کی طرف سمٹتی ہوئی دوڑ رہی ہیں اور صرف ایک وحدتِ حقیقی ان ساری کثرتوں میں پھیلتی ہوئی جلوہ گری کر رہی ہے اور کائنات کا ایک ایسا مرتب نظام قائم ہے کہ کوئی ایک ذرہ اور تنکا اپنے سلسلے سے اِدھر اُدھر نہیں ہو سکتا یعنی ایک قہرمانی طاقت کی گھور (اشارۂ ابرو) کے نیچے سارے جہانوں کا ہر ہر جزو اپنے کل سے اور ہر ہر فرد اپنی کلی سے اس طرح بندھا ہوا ہے کہ اس کو ہلنے یا سرکنے کی مجال نہیں۔

خدا کی حکومت فطری اور طبعی ہے

یہاں سے یہ ایک لطیفہ خود بخود حل ہو جاتا ہے کہ کائنات کے ذرہ ذرہ پر خدا کی یہ حکومت محض جبری یا غیر طبعی نہیں کہ اجزاءِ کائنات کے خلافِ مرضی و پسندیدگی زبردستی ان پر حاکمانہ قبضہ کر لیا گیا ہو

اور وہ دل سے اس حکومت کو پسند نہ کرتے ہوں کہ من حیث الحکومت نہ ایسی جبری حکومت پسندیدہ ہوتی ہے اور نہ زیادہ دیر تک برقرار رہتی ہے۔ یا حکمراں نہیں رہتا یا رعیت ختم ہو جاتی ہے۔ خدائے حکیم کی یہ حکومتِ مطلقہ باوجود اپنے بے انتہاء غلبہ واقتدار اور لازوال تسلط واستیلاء کے پھر بھی اس درجہ اخلاقی اور محبوب القلوب حکومت ہے کہ ذرہ ذرہ اس کا گرویدہ اور اس حکومت کے زیر سایہ رہنے کا شائق ہے۔ ایک لمحہ کے لئے بھی کسی ممکن اور مکوّن کو گوارہ نہیں کہ اس کی حکومت سے باہر نکل آنے کا تصور بھی کرے، جس کا راز یہ ہے کہ عالم کے ہر موجود کو وجود بالطبع مرغوب ومطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ ومبغوض ہے، کونسی چیز ہے کہ اپنی نیستی اور عدم کی خواہش مند ہو اور کونسی چیز ہے کہ دل سے وجود کی گاہک اور خواہش مند نہ ہو؟

پس ہستی اور وجود کلی کے ماتحت اور اس کے حکم کے نیچے رہنا ہر شئے کا طبعی تقاضہ ہوا اور ابھی یہ واضح ہو چکا ہے کہ وجود اس مالک الملک کا عین ذات ہے، تو خود بخود ہی یہ بھی واضح ہو گیا کہ اللہ ہی کے حکم کے نیچے رہنا ہر شئے کو طبعاً محبوب اور اس کا فطری تقاضا ہے۔ پس اللہ کی حکومت کامل اقتدار اور جبر وتسلط کے باوجود بھی اخلاقی اور طبعی ہے، جس سے ساری رعایا یعنی ساری مخلوق کو طبعاً محبت اور رغبت ہے۔ پس اس غالب مطلق نے اپنا حکم باوجود جبر کامل کے جبراً نہیں چلایا بلکہ سب کو اپنے سے راضی اور مربوط رکھ کر اور اپنا گرویدہ بنا کر چلایا ہے۔ پس یہ ساری کائنات باوجود مابینی دشمنی اور باہمی منافرت کے چوں کہ ایک محبوب مرکز سے طبعاً وابستہ ہے، اس لئے آپس میں بھی جڑی ہوئی ہے۔

غیر خدا کو حکومت کا حق ہی نہیں

اور ساتھ ہی جب کہ کائنات کی ہر چیز تا بقاءِ وجود صاحبِ وجود کی بندۂ بے دام اور اس موجودِ مطلق کی عاشق صادق ہے، اس لئے قدرتی طور پر خدا کی حکومت کے سوا کسی کی حکومت بھی فطری اور محبوب نہیں ہو سکتی۔ اس سے واضح ہو گیا کہ خدا کی حکومت صرف اجسام ہی پر نہیں، بلکہ ارواح پر بھی ہے۔ قوالب ہی پر نہیں بلکہ قلوب پر بھی ہے اور ظاہر ہے کہ ایسی حکومت کسی بھی غیر اللہ اور مخلوق کی نہیں ہو سکتی کہ یہ طبعی محکومی وجود کی محبت کے سبب ہے اور وجود کی باگ ڈور کسی مخلوق کے قبضۂ

قدرت میں نہیں، نہ کوئی وجود کا مالک ہے نہ تصرفاتِ وجود کا، اس لئے حکومت بھی بلا شرکت غیرے صرف خدا ہی کا حق ثابت ہوتی ہے، جس میں کسی غیر کی ادنیٰ مداخلت شامل نہ ہو۔

غیر خدا کی حکومت ہی موجبِ فسادِ کائنات ہے

اسی سے خود بخود یہ بھی کھل جاتا ہے کہ اس کائنات میں امن وسلامتی اسی وقت تک رہ سکتی ہے جب تک کہ یہ ساری اشیاء اپنے نوعی مزاجوں کو لے کر صرف اسی کے قانونِ فطرت پر چلتی رہیں کہ ٹکراتی بھی رہیں اور وابستۂ نظامِ حق بھی رہیں کہ یہی صورت عالم کی بقاء وترقی کی ہے ورنہ قانونِ قدرت سے کٹ کر اگر یہ اشیاء صرف اپنے اپنے نوعی مزاج کی انفرادیت کے ساتھ خود ہی حاکم ومحکوم ہو جائیں تو یہی اس کائنات کا اندرونی فساد ہوگا، جس سے اس کے سارے اجزاء باہم ٹکرا کر فنا ہو جائیں گے اور وہ اجتماعی منافع برباد ہو جائیں گے جن کے لئے یہ کائنات استوار کی گئی ہے۔

بہرحال اس سے واضح ہے کہ کائنات خدائی نظام ہی سے منظّم بھی ہے، خدائی حکمت سے ہی انتہائی طور پر سلسلہ وار مرتب بھی ہے اور اس مرتبہ سلسلہ کی بدولت آخر کار اسی کی طرف رجوع کر کے ہر شئے اس کی حکمت کی ثناء خواں بنی ہوئی ہے۔

يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوْسِ الْعَزِيْزِ الْحَكِيْمِ.

سب چیزیں جو کچھ آسمانوں میں ہیں اور جو کچھ زمین میں ہیں اللہ کی پاکی بیان کرتی ہیں، جو کہ بادشاہ ہے پاک ہے، زبردست ہے، حکمت والا ہے۔

تدبیرِ الٰہی

پھر اس بے مثال حکمتِ نظری کے مطابق اس مالک الملک کے حسنِ تدبیر کا یہ عالم ہے کہ اسباب میں لپٹے ہوئے نتائج اپنی تدریجی رفتار سے ٹھیک مقررہ ساعتوں میں نمودار ہو رہے ہیں اور ہر مقصد اور نتیجہ کے لئے اسباب ومسبّبات کا ایک طویل وعریض سلسلہ پھیلا ہوا ہے، جس سے گذر کر

تدبیرِ الٰہی اس آخری مقصود کو سامنے لے آتی ہے، جس کے لئے یہ سلسلۂ اسباب دیر سے مہیا کیا گیا تھا، گویا ہزار ہا حوادث کے مرتب سلسلہ میں کوئی مخصوص حادثہ مقصودِ اصلی ہوتا ہے، جس کے لئے اسباب ونتائج کا لمبا سلسلہ لمبے وقت سے شروع کیا جاتا ہے اور وہ بالآخر تدبیرِ الٰہی کے ماتحت اس آخری نتیجہ پر آ کر رکتا ہے، جس کے لئے یہ مسلسل واقعاتی تمہید اٹھائی گئی تھی۔

مثلاً آسمان سے پانی اترا اُس سے زمین زندہ ہوئی، زمین پر سبزہ کا آغاز ہوا، پھل پھول نمایاں ہوئے، ان سے جانور اور انسان پلے اور ہر ایک کی نوعی طبیعت کے مناسب اُس میں خواص و آثار پیدا ہوئے۔ سانپ نے اپنی غذا کھائی اور شبنم چاٹی اس سے سانپ کے منہ میں زہر کا ذخیرہ مہیا ہوا اسے ڈسنے کا ذوق پیدا ہوا اور اس نے کسی کو ڈس کر زہر کا انجکشن کیا، زہر سرایت کر جانے سے اس شخص کی موت واقع ہوئی، میت کی لاش تماشا گاہ بن گئی اور لوگ جمع ہو کر افسوس کرنے لگے، یہاں تک کہ اسے دفن کر دیا گیا۔

پس آسمان سے ایک سلسلہ چلا اور زمین پر پہنچ کر مختلف رنگوں سے اس کے مخفی اور مجمل حقائق کھلے، اس مدبرانہ ترتیبِ واقعات سے کس قدر معنوی اور حسی نتائج متعلق ہو سکتے تھے، جن کے لئے یہ واقعاتی تمہید اٹھائی گئی؟ اس کا کون احصاء کر سکتا ہے؟ تاہم اتنا واضح ہے کہ اُس واقعاتی سلسلہ سے مثلاً میت کی تعزیر مقصود تھی، تماش بینوں کی عبرت مقصود تھی، آسمانی تاثیرات کا اظہار مقصود تھا، زمینی تاثرات کا ایضاح مدِنظر تھا، سانپ کی خاصیت دکھلانی مقصود تھی، کسی کو غذا دینا مقصود تھا، کسی کی غذا ختم کرنا مقصود تھا، کسی کی تدبیر و حکمت کا علم کرانا مقصود تھا، کسی کی لاعلمی ظاہر کرنی مقصود تھی۔

پس ایک ہی واقعہ سے کسی مستحق کا مفاد نکلا اور کسی مستوجب کا ضرر واقع ہوا، کسی کو تنبیہ ہوئی، کسی کی طبعی خاصیت کھلی، کسی کی تاثیر ظاہر ہوئی اور کسی کا تأثر، کسی کا فعل نمایاں ہوا اور کسی کا انفعال۔

پس اس ایک واقعہ میں تعزیر، عبرت، موعظت، اظہارِ خاصیت، تربیتِ مخلوق، احیاء و اماتت، نفع و ضرر، تعلیم و تنبیہ وغیرہ کتنے ہی اہم امور لپٹے ہوئے تھے، جن کے مجموعہ سے خدا کی شانِ حکمت و تدبیر کا ظہور ہوا اور اس تدبیر کے ماتحت مجملات کی کتنی ہی تفاصیل کھل کر عالم کی نگاہوں کے سامنے آ گئیں جو تدبیر کا حاصل ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے:

يُدَبِّرُ الْاَمْرَ يُفَصِّلُ الْاٰيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوْقِنُوْنَ.

وہی ہر کام کی تدبیر کرتا ہے دلائل کو صاف صاف بیان کرتا ہے تا کہ تم اپنے رب کے پاس جانے کا یقین کرلو۔

ظاہر ہے کہ جب انھیں چار چیزوں حکم ونظم اور حکمت وتدبیر کے مجموعہ کا نام حکومت اور بادشاہت تھا اور یہ چاروں وصف اس خداوندِ عالم ذوالجلال والاکرام کے خانہ زاد اور دریوزہ گر ہیں تو پھر اس کے سوا کون ہے کہ زمین وآسمان کی بادشاہت اور حکومتِ مطلقہ کا حق دار ہو؟

آسمانی بادشاہت کی اندرونی حقیقت

حکومت کی باطنی حقیقت

بہر حال اب حکومت کی حقیقت کا خلاصہ یہ نکلا کہ جس میں نظم ہو یعنی اشیاءِ عالم اور ان کے افعال وخواص نے برمحل اور بروقت رونما ہونے کے سبب ایک موزوں ہیئتِ اجتماعی اختیار کرلی ہو، حکمت وتدبیر ہو، یعنی یہ منظّم ہیئتِ اجتماعی اپنے اصول وفروع اور نتائج خیز ترتیب کے ساتھ سلسلہ وار مرتب بھی ہو اور حکم ہو، یعنی اس منظّم اور مرتب سلسلہ میں قاہرانہ تصرفات ہو رہے ہوں، جن میں عجز و کسل کا شائبہ تک نہ ہو، حکمرانی کی اس ماہیت کا حاصل بالفاظِ دیگر یہ ہے کہ موجوداتِ عالم کا موزوں اجتماعی ڈھانچہ بنانا یعنی ان کی ہیئتِ ظاہری کو وجود دینا، پھر اس ہیئت میں چھپی ہوئی باطنی صلاحیتوں کو بذریعہ ترتیب مبادی واسباب اُن کے نتائج سے ہمکنار کرنا یعنی اس نقشہ کو باطنی وجود دینا اور پھر اس وجود کو وقتاً فوقتاً اور محل بہ محل حرکت وانتقال میں رکھنا کہ کہیں بہ تقاضائے استعداد وجود کی درآمد ہو اور کہیں سے بہ تقاضائے سلبِ استعداد وجود کی برآمد ہو۔

پس نظم سے تو گویا سلطنت کا ڈھانچہ اور ظاہری وجود بنتا ہے، حکمت وتدبیر سے اس میں جان پڑتی ہے یعنی باطنی وجود بنتا ہے اور حکم سے یہ زندہ ڈھانچہ حرکت میں آتا ہے، یعنی اشیاءِ کائنات کے افعال وخواص عیاں اور نہاں کو وجود ملتا ہے اور وجود کی آمد ورفت اور عطاء وسلب کا سلسلہ قائم ہوتا ہے۔ اس لئے حکومت کے ان چاروں اجزاء نظم وحکمت، تدبیر اور حکم میں ساری کارفرمائی وجود کی نکل

آتی ہے۔ ظرفِ وجود بنانا نظم ہوا اور اس میں وجود ڈالنا رحمت و تدبیر ہوا اور وجود کو چلتا پھرتا کرنا یعنی کہیں وجود دے دیا جسے حیات کہتے ہیں اور کہیں سے کھینچ لیا جسے موت کہتے ہے حکم اور امر ہوا۔

غرض حکمرانی کا سارا کارخانہ عطاءِ وجود اور سلبِ وجود یعنی حیات اور ممات نکل آتا ہے۔ اس لئے حکمرانی کا حاصل ایجاد و اعدام یا عطاء و سلب نکل آتا ہے کہیں ظاہراً اور کہیں باطناً، کہیں حسی طور پر اور کہیں معنوی طور پر، کہیں صورتاً کہیں سیرتاً۔

پس اب غور کرو کہ اُس محی و ممیت کے سوا کون ہے کہ وجود و عدم، حیات و ممات اور عطا و منع کی باگ ڈور اس کے قبضۂ قدرت میں ہو، اور جب نہیں تو پھر کون ہے کہ علی الاطلاق حکومت کا دعویدار ہو؟ جب کہ حکومت کے معنی ہی عطاءِ وجود اور سلبِ وجود یعنی ایجاد و اعدام کے ہیں، اس لئے حق تعالیٰ نے اپنا ملک اور اس ساری مملوکہ کائنات پر اپنا قبضۂ اقتدار ثابت کرنے کے لئے موت و حیات پر اپنا قبضہ دکھلا دینا کافی دلیل سمجھا ہے۔ اب اُس آیت کریمہ کو پڑھئے جس کو ہم نے زیبِ عنوان کیا ہے، تو سلطنت و حکومت کی یہ باطنی حقیقت قرآن کے الفاظ سے نمایاں ہوجائے گی:

تَبَارَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرُ o نِ الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ .

وہ بڑا عالی شان ہے، جس کے قبضہ میں تمام سلطنت ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، جس نے موت و حیات کو پیدا کیا۔

یعنی کل عالم پر شاہی اقتدار اسی واحد قہار کا کیوں ہے؟ اس لئے کہ عالم کائنات میں سارا جھگڑا حیات و ممات اور وجود و عدم کا ہے، وجود دے دیا گیا تو ہر چیز نمایاں ہو کر اپنے جوہر دکھلانے لگی، وجود چھین لیا گیا تو ہر چیز پردۂ عدم میں مستور ہو کر گم ہوگئی۔ سو جب اشیاء کے وجود و عدم ہی کی باگ ڈور اس شہنشاہ کے ہاتھ میں ہے تو وجود لگی ہوئی اشیاء اس کے سوا کس کے قبضہ قدرت میں ہو سکتی ہیں اور جب موجودات کی ذوات پر اس کا قبضہ ہے تو پھر ان موجودات کے افعال و احوال، خواص و آثار اور تمام متعلقات کس طرح اس کے سوا کسی دوسرے کے قبضہ و اقتدار میں رہ سکتے ہیں؟ پس جب کل عالم اس کا مخلوق و مملوک، اسی کا مجعول و مقدور اور اسی کے قبضہ و تصرف میں ہے، تو پھر بادشاہی اس کائنات پر اس کے سوا کس کی ہوسکتی ہے؟

اندریں صورت جہاں بادشاہی تن تنہا اسی کی ثابت ہوتی ہے وہیں پر ماسوا سے بادشاہیت کی نفی بھی ہو جاتی ہے، کیوں کہ جب وجود وعدم پر قبضہ کے معیار سے حکومت ثابت ہوتی ہے اور وجود و عدم بلا شرکت غیرے صرف اسی کے ہاتھ میں ہے تو ظاہر ہے کہ ملک وسلطنت میں بھی کسی ماسویٰ کی ذرہ برابر شرکت نہیں ہوسکتی، چنانچہ قرآن نے اس کے ملک وسلطنت سے شرکت غیر کی نفی کرتے ہوئے دلیل کے طور پر اس کی خالقیت یعنی عطاءِ وجود ہی کو پیش کیا ہے، جس کا حاصل مطابقۃً وہی ایجاد اور استلزاماً وہی اعدام ہے۔ ارشادِ حق ہے:

وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ شَرِيْكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا.

اور نہ کوئی اسکا شریک ہے حکومت میں اور اس نے ہر چیز کو پیدا کیا، پھر سب کا الگ الگ اندازہ رکھا۔

حکومتِ الٰہی ذرّہ ذرّہ سے عیاں ہے

خلاصہ یہ کہ عرش سے لے کر فرش تک یعنی مجموعہ کائنات کے ذرّہ ذرّہ اور چپہ چپہ سے جو چیز عمومی اور کلی طور پر نمایاں اور سب سے زیادہ آشکارا ہے وہ بلا شرکت غیرے اس کی سلطنت وشوکت اور تنہا اسی واحد قہار کا استیلاء واقتدار ہے، جو ظاہر سے لے کر باطن تک قالبوں سے لے کر قلوب تک اور علانیہ سے لے کر اسرار وخفیات تک سب پر اس طرح چھایا ہوا ہے کہ کوئی تنکا، کوئی پتہ اور کوئی ذرہ اس کے ایماء واذن کے بغیر حرکت میں نہیں آسکتا۔

پس یوں تو عالم کا ذرہ ذرہ اس کے کسی نہ کسی کمال کا مظہر اور شاہدِ عدل بنا ہوا ہے، کسی نوع سے اس کا علم لامحدود کھلتا ہے اور کسی چیز سے اس کی قدرت بے انتہا، کسی چیز سے اُس کی شانِ ربوبیت و تربیت واضح ہوتی ہے اور کسی چیز سے اُس کی شانِ رزاقی وداد و دہش، کسی چیز سے شانِ اکرام کھلتی ہے اور کسی چیز سے شان جلال وانتقام، لیکن مجموعۂ عالم کے ذرّہ ذرّہ سے جو چیز عمومی طور پر کھلتی ہے وہ اس کی شانِ اقتدار وسلطنت اور شانِ بادشاہی وحکومت ہے۔

بہر حال یہاں تک ہم نے آسمانی بادشاہت، اسکی ماہیت، اُسکے اجزاءِ ترکیبی، اُس کی طبعی ضرورت اور اس بادشاہت کے بادشاہِ حقیقی کے چند مرکزی اوصاف وکمالات کی نوعیت پر جن آسمانی بادشاہت

کی لازوال عمارت کھڑی ہوئی ہے، واضح کیے اور یہ کہ اس محیط الکل اور عمومی بادشاہت کا تنہا حقدار کون ہے اور وہ بھی اس شان سے کہ اگر دنیا کے سارے مجازی مالک اور بادشاہ یکے بعد دیگرے ختم ہوتے رہیں تو ملک کا حقیقی وارث اور مالک کون رہتا رہے گا اور پھر دوسروں کو بھی اگر وراثت دے گا تو کون؟ آیا وہ جو مر کر ملک کو چھوڑ جانے والا ہے یا وہ جو دواماً باقی رہ کر ملک پر قابض و متصرف رہنے والا ہے؟ ظاہر ہے کہ وارثِ حقیقی اور مورثِ حقیقی وہی ہوگا جو سب سے پہلے بھی ہے اور سب سے بعد بھی باقی رہنے والا ہے، یعنی وہی حیی وقیوم، اول وآخر اور ظاہر وباطن، جل ذکرہٗ وعز اسمہٗ ۔

۱- اِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْاَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَاِلَيْنَا يُرْجَعُوْنَ.

تمام زمین اور زمین کے رہنے والوں کے ہم ہی وارث رہ جائیں گے اور یہ سب ہمارے ہی پاس لوٹائے جائیں گے۔

۲- وَكَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ ۢ بَطِرَتْ مَعِيْشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِّنْ ۢ بَعْدِهِمْ اِلَّا قَلِيْلًا، وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِيْنَ.

اور ہم بہت سی ایسی بستیاں ہلاک کر چکے ہیں، جو اپنے سامانِ عیش پر نازاں تھے (سو دیکھ لو یہ اُن کے گھر ہیں کہ ان کے بعد آباد ہی نہ ہوئے، مگر تھوڑی دیر کے لئے اور آخر کار اُن کے ان سب سامانوں کے ہمیں مالک رہے۔

۳- اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ يُوْرِثُهَا مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ.

یہ زمین اللہ تعالیٰ کی ہے، جس کو چاہیں مالک (حاکم) بنا دیں اپنے بندوں میں سے۔

آسمانی بادشاہت کے مظاہرِ شوکت وحشم

ذاتِ بادشاہی کی تعیین اور اس کے لاشریک غلبہ واقتدار کے واضح ہو جانے کے بعد سلطنت کی رسمی تشکیلات کا مرتبہ آتا ہے، یعنی ایک مستحکم اور لازوال سلطنت کے لئے جہاں بادشاہ کے ذاتی اقتدار، ذاتی کمالات ومحاسن اور اعلیٰ ترین فضائل واخلاق، ربوبیتِ مطلقہ، رحمتِ عامہ، ہدایتِ تامہ اور تدبیر وتفصیل وغیرہ ضروری ہیں، جن سے رعیت اپنے بادشاہ کی گرویدہ رہ کر احکامِ شاہی بلاچون و چرا اور بصد طوع ورغبت بجالاتی رہے، وہیں بادشاہ کے شاہانہ جاہ وجلال اور باضابطہ کروفر کی ایسی

تشکیلات بھی ضروری ہیں جن سے بادشاہ کی عظمت و ہیبت رعایا کے قلوب میں جاگزیں رہے۔ جس سے ان میں بغاوت وسرکشی کا تصور بھی نہ آنے پائے۔ انھیں چیزوں کو ہم نے مظاہرِ شوکت سے تعبیر کیا ہے۔

مثلاً شاہی کروفر اور دبدبہ وعظمت ظاہر کرنے کے لئے عادتاً سلاطین، انمول تخت وتاج، طویل الذیل قبا شاہی، بے مثال ایوانِ شاہی، مستحکم قلعہ، عظیم الشان دارالسلطنت، درباروں کے لئے قصر اور وسیع ہال، تخت پر جلوسِ بادشاہی، حشم و خدم، شاہی باڈی گارڈ، فوج دریا موج، مجلس ندماء و مصاحبین، مقربوں کے لئے شاہی مہمان خانہ، مجرموں کے لئے سرکاری جیل خانہ اور ملکی ضروریات کے لئے لائق اعتماد خزانۂ عامرہ جیسی پرشکوہ وحشمت چیزیں اختیار کرنا ضروری سمجھتے ہیں، جن سے عادۃً رعایا کے قلوب اور ممالکِ غیر یا بغاوت پسند افراد کو متأثر ومرعوب رکھا جاتا ہے اور اس رعب و ہیبت ہی کے زیرِ اثر رعایا ہر شاہی حکم کی تعمیل میں بقدر ادراک ومعرفت اپنے کو مجبور پاتی ہے۔

حق تعالیٰ شانہٗ اس سارے رسمی کرّوفر سے بالاتر اور ان ساری چیزوں سے اسکی حقیقی عزت و جاہ بے نیاز ہے، لیکن شانِ سلطنت دکھانے اور ضابطۂ حکومت کے تقاضہ کے مطابق اپنی سلطنت وحکومتِ مطلقہ کے شایانِ شان لوازمِ حکومت اس نے بھی ترتیب دیئے جنھیں مظاہرِ شوکت کہنا چاہئے۔

تخت گاہِ شاہی

ان میں سب سے پہلی چیز جس سے حکومت کا ظہور ہوتا ہے حکومت کا مستقر اور دارالسلطنت کے لئے موقعہ کا انتخاب ہے، جس کی آب وہوا منتخب ہو اور جس کو محل وقوع کے لحاظ سے ایسی مرکزیت حاصل ہو کہ اس کی نسبت پورے ملک سے مساوی ہو، تاکہ تدابیر ملکی وہاں سے چل کر بیک دم پورے قلمرو میں پھل سکیں۔ سو حضرت مالک الملک جل وعلا نے پہلے پایہ گاہ یا تخت گاہ کا انتخاب فرمایا، اس کے لئے پانی کو پیدا کیا تاکہ اسے عرش گاہ قرار دیا جائے، گویا پایہ گاہِ سلطنت کے لئے یہ زمین کا انتخاب تھا۔ بادشاہ چوں کہ لطیف وخبیر ہے اس لئے اس نے زمین بھی کثیف ہونے کے بجائے لطیف ترین تجویز فرمائی کہ پانی خود بھی لطیف ہے اور حیات جیسی لطیف چیز کے لئے بنیادی جوہر ہے

کہ ہر چیز سے زندہ بلکہ ہر چیز کا مادہ بھی اسی سے پیدا شدہ ہے۔ پانی ہی کی تلطیف سے ہوا اور دخان پیدا ہوتا ہے، جس سے آسمان بنایا گیا ہے، اسی کی تکثیف سے مٹی بنتی ہے، جس سے زمین بنی اور اسی کے تصادم سے آگ نکلنی شروع ہو جاتی ہے، جس سے سورج، ستارے تیار ہوئے۔

پس اس بادشاہِ حقیقی کی تخت گاہ کے لئے جو ہر چیز کا موجد ہے ایسے ہی جو ہر لطیف کی ضرورت تھی، جو ہر چیز کے لئے مبدأ وجود اور منشاءِ حیات ثابت ہو، اور زمین و آسمان کی خلقت اسی سے ہوئی ہو، جس کے اندر کائنات سمائی ہوئی ہے، اس لئے تختِ شاہی کے اصل عالم پر قائم ہو کر عالم کے لئے امر گاہ ہونا موزوں تر ثابت ہوا۔

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ.

ہم نے ہر زندہ چیز پانی ہی سے بنائی ہے (یعنی ہر چیز کو حیات پانی ہی سے بخشی ہے)۔

تختِ شاہی

اس لطیف وطاہر جوہر پر جو دوسری اشیاء کو بھی پاک بنانے والا مادہ ہے، بادشاہِ حقیقی نے اپنا تختِ سلطنت قائم کیا، جسے عرشِ عظیم کہتے ہیں:

عن ابی رزین لقیط بن عامر العقیلی انه قال یا رسول اللّٰہ این کان ربّنا قبل ان یخلق خلقه قال کان فی غمام ما فوقه هواء وما تحته هواء ثم خلق عرشه علی الماء. (مسند احمد. البدایة والنهادیة ص ۱/۸)

ابو رزین لقیط بن عامر عقیلی فرماتے ہیں کہ انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہؐ! مخلوق کو پیدا کرنے سے قبل ہمارا پروردگار کہاں تھا؟ فرمایا پتلے بادل میں تھا کہ اس کے اوپر بھی ہوا تھی اور نیچے بھی ہوا تھی، پھر اس نے اپنا عرش (تخت) پانی پر بنایا۔

تخت نشینی سے قبل کا شاہی جھروکہ

اس حدیث سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ تختِ شاہی پر جلوس سے قبل یعنی نظامِ حکومت قائم کرنے

سے پیشتر بادشاہِ مطلق کس مقام پر تھا، سواس حدیث نے اُس مقام کی تشخیص کرتے ہوئے بتلایا ہے کہ وہ پتلا بادل تھا اور حق تعالیٰ اُس میں جلوہ فرما تھا۔ ظاہر ہے کہ جب عرشِ الٰہی کے لئے جائے قرار پانی کو قرار دیا کہ وہ لطیف ترین عناصر تھا تو ذاتِ الٰہی کے لئے مقامِ ظہور پانی سے بھی زیادہ لطیف چیز ہونی چاہئے تھی سو وہ پتلا بادل ہے۔ کیوں کہ پتلا بادل درحقیقت پانی کا بھی لطیف جوہر ہے، جسے مانسون کہتے ہیں، جو بالآخر پانی ہو کر برستا ہے۔

پس اگر پانی اشیاءِ کائنات کے لئے مادۂ حیات ہے، تو یہ مانسون خود پانی کے لئے سرچشمۂ حیات ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو پانی برسنے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے اگر عالم کا مادۂ حیات یعنی پانی تختِ الٰہی کا مستقر بنا تو خود پانی کا مادۂ حیات وقرار بلاشبہ ذاتِ الٰہی کا جلوہ گاہ بننا چاہئے تھا اور اگر پانی اس وجہ سے اول مخلوق ہے کہ وہ مخلوقات کا مادۂ زندگی تھا تو پتلا بادل اور مانسون اس لئے اول اشیاء ہونا چاہئے تھا کہ خود پانی اُسی کے طفیل سے جنم لیتا ہے۔

بہر حال چوں کہ حق تعالیٰ اوّل الاوائل ہے اس لئے اُس نے عالم کی اولیت اور آغاز کے لئے اوائل ہی کو پسند فرمایا۔ پتلا بادل اول الاشیاء تھا تو اُسے اپنا جلوہ گاہ قرار دیا۔ پانی اول مخلوقات تھا تو اُسے اپنا تختِ گاہ قرار دیا۔ اور مرکبات میں عرش اولِ کائنات تھا تو اُسے اپنا حکومت گاہ قرار دیا۔

مظروفیتِ باری کا شبہ اور اس کا جواب

یہ شبہ نہ کیا جائے کہ اس حدیث کی رُو سے جب کہ حق تعالیٰ کو پتلے بادل میں مانا جائے، ظرفیتِ باری لازم آتی ہے اور یہ کہ ذاتِ بابرکات کی لامحدودیت کے منافی بھی ہے، کیوں کہ ذات جس کے پتلے بادل میں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ خود بنفسہٖ حق تعالیٰ اس کے اندر تھے یا بادل نے اُن کی ذات کو چاروں طرف سے گھیر رکھا تھا، جس سے مظروفیت کا شبہ گذرے، بلکہ یہ ہیں کہ اس پتلے بادل میں ان کی تجلی نمایاں تھی یعنی قبل از تخلیق عالم ذاتِ حق کی تجلی پتلے بادل پر تھی جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کو نبوت بخشتے وقت ان کی تجلی شجرہ پر تھی اور ظاہر ہے کہ تجلیٔ حق ہی کسی ظرف میں محدود ہو کر نظر پڑسکتی ہے جو ذاتِ حق کسی شئے میں نہ سما سکتی ہے نہ سمائی ہوئی نظر ہی آنی ممکن ہے۔ بلاشبہ تجلیٔ حق بھی

تجلی گاہ کی نسبت کتنی بھی بڑی سہی لیکن پھر بھی وہ چھوٹے اجسام میں نمایاں ہوسکتی ہے جیسے آفتاب عالمتاب جو زمین سے گیارہ کروڑ گنا بڑا کہا جاتا ہے اور دوسرے اس کے بالمقابل فٹ بھر کا آئینہ، جس کی آفتاب کے سامنے کوئی ہستی ہی نہیں، لیکن پھر بھی آفتاب کا پورا پورا عکس اس چھوٹے سے آئینہ میں نمایاں ہوجاتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اجسام میں ظرف کا مظروف سے بڑا ہونا ضروری ہے لیکن تجلیات میں معاملہ برعکس ہے۔ یعنی ہوسکتا ہے کہ ظرف بہت قصیر ہو اور مظروف اس سے لاکھوں گنا عظیم اور عظیم المرتبت ہو، اس لئے محض ظرفیت کے لفظ سے شبہ نہ کیا جائے۔

بہر حال اس حدیث سے واضح ہوا کہ ملک السمٰوٰات والارض کا تخت گاہ پانی ہے اس حدیث کی تائید وتصدیق قرآن حکیم نے اپنے معجزانہ الفاظ میں اس طرح فرمائی کہ:

وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ وَّكَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ.

اور وہ اللہ ایسا ہے کہ سب آسمان اور زمین کو چھ دن (کی مقدار) میں پیدا کیا اور اس وقت اس کا عرش پانی پر تھا۔

تخت بردارانِ شاہی

پھر اس حشم وخدم کے سلسلے میں شاہی تخت اور ہوادار کو اٹھانے والے قوی قسم کے خدام ہوتے ہیں جو جلوسِ بادشاہی کے وقت تخت کو سروں اور کندھوں پر اٹھا کر ایک طرف تو اپنی وفاداری کا ثبوت دیتے ہیں اور دوسری طرف تختِ شاہی کا جاہ وجلال نمایاں کرتے ہیں، تاکہ شاہی شان واقتدار کا مظاہرہ ہو اور رعایا اپنے ہم جنس بلکہ اپنے سے زیادہ برتر افراد کو تخت بردار دیکھ کر بادشاہ کی غیر معمولی عظمت وشان کو پہچان سکے۔ ایسے ہی عرشِ عظیم کو کندھوں اور سروں پر اٹھانے والے مخصوص ملائکہ ہیں، جن کی خدمت ہی یہ تخت برداری ہے اور جن کی عظمت وشان کا یہ عالم ہے کہ بنصِ حدیث ساتوں آسمان اور زمینیں ان کے ٹخنوں تک آتی ہیں، قرآن کریم نے ان تخت بردار ملائکہ کا تذکرہ اس طرح فرمایا ہے:

اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَیَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا.

جو فرشتے کہ عرشِ الٰہی کو اٹھائے ہوئے ہیں اور جو فرشتے اُس کے گرداگرد ہیں وہ اپنے رب کی تسبیح و تحمید کرتے رہتے ہیں اور اُس پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان والوں کے لئے استغفار کیا کرتے ہیں۔

ان تخت برداروں کا عدد بنصِ حدیث چار ہے، جو عرش کے چاروں پایوں کو تھامے ہوئے ہیں، قیامت کا دن چوں کہ انتہائی ہیبت و جلال کا ہوگا اور اُس میں عرش کی عظمت و ہیبت کا وزن دوگنا نمایاں ہوگا اس لئے ان چار حملۂ عرش کی مدد کے لئے چار ملائکہ اور اضافہ کیے جائیں گے۔

وَیَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمَانِیَةٌ.

اور آپ کے پروردگار کے عرش کو اُس روز آٹھ فرشتے اٹھائے ہوئے ہوں گے۔

جلوسِ بادشاہی اور مرکزِ تدابیرِ ملکی

شاہی تخت ہی سے چوں کہ ملکی تدابیر اور تصرفاتِ شاہانہ کا ظہور اور اجراء ہوتا ہے، اس لئے قرآن حکیم نے دوسری جگہ اس جلوس کو بعنوان استواء ظاہر فرمایا ہے۔ ارشادِ حق ہے:

اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یُدَبِّرُ الْاَمْرَ.

بلاشبہ تمہارا رب (حقیقی) اللہ ہی ہے جس نے آسمانوں کو اور زمین کو چھ روز (کی مقدار) میں پیدا کر دیا پھر عرش (تختِ شاہی) پر قائم ہوا۔ وہ ہر کام کی (مناسب) تدبیر کرتا ہے۔

بہر حال تخت گاہ، تختِ شاہی، تخت پر جلوس میمنت مانوس اور پھر فرامین شاہی کا اجراء یعنی تدابیر ملکی کا آیات و احادیث کے ذریعہ اعلان کر دیا گیا جس سے چند بنیادی اور اہم لوازمِ سلطنت ثابت ہو گئے۔

تخت نشینی اور سنِ جلوس

اس سے یہ لطیفہ بھی واضح ہو گیا کہ جس طرح بادشاہوں کے جلوس سے ان کی سلطنتوں کا سن اور

تاریخ شروع ہوتی ہے اور وہی زمانہ سلطنت کے آغاز کا ہوتا ہے، جس سے اس سلطنت کے قلمرو میں اُس سے سن وتاریخ شروع کیا جاتا ہے، ایسے ہی شہنشاہِ عالمین کے اس ملک کا سن وتاریخ اور آغاز گویا استواء علی العرش ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ گویا سن آغازِ کائنات ہے، اس سے پہلے یہ بادشاہ قدیم وازلی خود اپنے ہی وجود باجود کے پردوں میں پنہاں تھا، جس کو حدیث میں پتلے بادل سے تعبیر کیا گیا ہے اول مخلوق پانی ہے اُس پر عرش بچھایا گیا۔ پس تخت گاہ کی تعمیر پھر تخلیق عرش اور پھر استواءِ جلوس یعنی تخت شاہی بنانا اور تخت پر جلوس کرنا ہی مملکتِ الٰہی کا ابتدائی ظہور ہے۔

قباءِ شاہی

تخت پر جو چیز بادشاہ سے اقرب تر ہوتی ہے وہ اس کی قباء ہے، جو درحقیقت اس کی صفات کی پردہ دار ہوتی ہے جیسے مطلقاً لباس صفتِ حیاء کا مظاہرہ ہے، فاخرہ لباس صفتِ جمال کا مظاہرہ ہے، طولِ لباس صفتِ عظمت وشان کا مظاہرہ ہے، اسی طرح قباءِ شاہی اقتدار وعظمت کا مظاہرہ ہے۔ پس حضرت ملک قدوس جل مجدہٗ نے بھی شاہی تخت کے مناسب اپنے لباسِ صفات کی اطلاع دی ہے۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم یقول اللّٰہ تعالیٰ الکبریاء ردائی والعظمة ازاری من نازعنی واحدا منھما قذفته فی النار. (ای من غیر مبالاۃ) (رواہ مسلم مشکوۃ باب الغضب والکبر ص۴۳۳)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کبریائی وبڑائی میری چادر ہے اور عظمت وبزرگی میری لنگی ہے، جو ان چیزں میں سے کسی میں بھی مجھ سے کھینچا تانی کرے گا تو میں اسے جہنم میں جھونک دوں گا۔

تاجِ بادشاہی

لباس کے بعد سب سے اونچی چیز جس کو بادشاہ اپنے نفس پر جگہ دیتا ہے، گویا وہ چیز تختِ شاہی سے گذر کر براہِ راست نفسِ شاہی سے تعلق رکھتی ہے وہ شاہی تاج ہے، جو بادشاہ کا امتیازی شعار اور

درحقیقت صفتِ بادشاہت کی مثالی صورت ہوتی ہے، حتیٰ کہ اگر کسی وقت بادشاہ خلوت خانہ سے برآمد ہونا چاہے تو ہر ایک سلامی اور تکریم تاج کو دی جاتی ہے اور ہر ایک شاہی حق تاج کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ جیسے تاج کی فوج یا تاج کی ریاست یا فلاں محکمہ براہِ راست تاج کے ماتحت ہے وغیرہ۔ بس اسی منوال پر سمجھو کہ حسبِ اطلاعِ شریعت تمام مخلوقات کا دائرہ عرش تک ختم ہو جاتا ہے۔ عرش کے اوپر بجز انوارِ ربانی اور کسی چیز کی رسائی نہیں۔

ہاں پھر بھی مخلوق میں سے جس چیز نے عرش پر جگہ پائی ہے وہ ایک لوح اور تختی ہے، جس پر لکھا ہوا ہے اِنَّ رَحْمَتِیْ سَبَقَتْ غَضَبِیْ (میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی) ادھر اسی رحمت کے متعلق ارشاد ہے کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (تمہارے پروردگار نے رحمت کو اپنے نفس کے اوپر لازم کرلیا ہے) اور ظاہر ہے کہ مالک الملک جس چیز کو تختِ شاہی پر ہی نہیں اپنے نفس کریم پر جگہ دے وہ شاہی تاج ہی ہوسکتا ہے۔ اسلئے یہ لوحِ رحمت بمنزلہ تاجِ سلطنت کے ہے۔

عن ابی هریرةؓ قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول ان اللّٰه تعالٰی کتب کتابًا قبل ان یخلق الخلق ان رحمتی سبقت غضبی فهو مکتوب عنده فوق العرش. (مشکوٰة باب بدء الخلق ص۵۰۶)

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ حق تعالیٰ نے ایک دستاویز لکھی قبل مخلوق کی تخلیق کے، کہ میری رحمت میرے غضب پر غالب ہے اور یہ دستاویز لکھی ہوئی اس کے پاس عرش کے اوپر ہے۔

پس جیسے تمام شاہی احکام میں تاج کی عظمت وشان نمایاں ہوتی ہے، اسی طرح حق جل مجدہٗ کے تمام فرامین اور فیصلوں سارے ہی قوانین وشرائع میں اور ہر ایک عطاء وانعام میں حتیٰ کہ سزا و انتقام تک میں رحمت ومسامحت ہی کا غلبہ اور کرم ہی کی شان نمایاں اور غالب ہے۔ دوست ودشمن کو یکساں روزی دینا، ان کے لئے یکساں ہدایت ونصیحت کے پروگرام بھیجنا، ان سب کی یکساں تربیت وتہذیب چاہنا، فصل، قضاء اور فیصلۂ معاملات میں دوست دشمن کو برابر رکھنا، بارشوں اور پیداوار میں دوستوں کی خصوصیت نہ کرنا، سب کی پکار یکساں سننا، رات اور دن میں جس وقت جو پکارے اور

دل سے مانگے اسے دینا، مضر اشیاء کی طلب کسی کی پوری نہ کرنا، ایک ڈھنگ پر سب کو زندگی دینا اور ایک ہی طریقہ سے سب کو ذائقہ موت چکھانا، ایک ہی شان سے بعد مردن اپنے یہاں فرشِ خاک پر طلب فرمانا وہ امور ہیں کہ جس سے اس کی رحمتِ عامہ کا مظاہرہ ہر آن اور ہر ہر فعل میں دوام واستمرار کے ساتھ نمایاں ہے۔

پس رعیت میں عدلِ عام، مساواتِ تام، تربیتِ عام اور رزاقیٔ مطلقہ وغیرہ اسی تاجِ رحمت کے آثار ہیں، جو تمام افعالِ سلطنت پر حاوی اور مستولی ہیں۔ پس جیسے پایہ گاہ پر بادشاہی تخت، تخت پر بادشاہ اور بادشاہ پر تاج ہوتا ہے، اسی طرح عرش کو علی الماء اور رحمٰن کو علی العرش اور رحمت کو علیٰ نفسہ کے کلمات سے ذکر فرمایا گیا ہے۔ یعنی علیٰ کا کلمہ لا کر ان امور پر غلبہ واستیلاء ظاہر فرمایا گیا ہے۔

شاہی باڈی گارڈ

پھر جیسے بلحاظِ حقیقت تو بادشاہ ہی سارے ملک اور تاج وتخت کا اپنے تدبر اور قوت سے محافظ ہوتا ہے، مگر بلحاظ آئین خاص شاہی محل کے اردگرد اور اندرون قلعہ تاج وتخت کی حفاظت کے لئے مخصوص شاہی پلٹن ہوتی ہے، جو ہر وقت شاہی تخت کے جلو میں رہتی ہے اور اردگرد گھومتی رہتی ہے، اسی طرح عرشِ الٰہی کی آئینی حفاظت کے لئے ملائکہ مقربین کی ایک مخصوص پلٹن ہے، جس کو شاہی باڈی گارڈ کہنا چاہئے، جن کا کام صرف یہی ہے کہ وہ ہر وقت تختِ شاہی کے گرد حاضر رہیں اور چکر لگاتے رہیں۔ ارشادِ قرآنی ہے:

وَتَرَى الْمَلَآئِكَةَ حَآفِّيْنَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ.

اور آپ فرشتوں کو دیکھیں گے کہ عرش کے گرداگرد حلقہ باندھے ہوں گے اور اپنے رب کی تسبیح وتحمید کرتے ہوں گے اور تمام بندوں میں ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر دیا جائے گا۔

شاہی حشم وخدم

پھر جس طرح بادشاہی قلعوں میں بادشاہ کے جلال کے مناسب حشم و خدم ہوتا ہے کہ بادشاہ کے جلو میں سینکڑوں خدام صف بستہ ہاتھ باندھے کھڑے ہوتے ہیں اور بادشاہ کا نام پکار پکار کر حق نقابت ادا کرتے ہیں ان کا کام بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوتا کہ وہ شاہی تزک واحتشام کا سامان بنے رہیں اور وفاداری کے نعرے لگاتے رہیں، اسی طرح حکومتِ الٰہی کے تزک واحتشام کے سلسلے میں اسی کی شان کے مناسب ان گنت پاکباز ملائکہ ہیں، جو محض سر عبودیت خم کیے کھڑے ہیں یا اس کا نام پکار رہے ہیں یا اس کے سامنے صف بستہ سرنگوں ہیں۔ قرآن نے ایک جگہ ان صف بند ملائکہ کے بارے میں فرمایا:

وَالصّٰٓفّٰتِ صَفًّا.

قسم ہے صف بندی کرنے والوں کی (یعنی صف بستہ ملائکہ کی)۔

دوسرے موقع پر خود ملائکہ کی زبانی ان کی صف بندی اور عبودیت کا تذکرہ قرآن نے ارشاد فرمایا ہے:

وَمَامِنَّآ اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ۝ وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّآفُّوْنَ۝ وَاِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُوْنَ۝

ہم میں سے ہر ایک کا معین درجہ ہے اور خدا کے حضور میں حکم سننے کے وقت یا عبادت کے وقت ہم صف بستہ کھڑے ہوتے ہیں اور ہم خدا کی پاکی بیان کرنے میں بھی لگے رہتے ہیں۔

پھر ان جلو کے ملائکہ میں سے کتنے ہی ہیں کہ ہر ہر آسمان میں مصروفِ ثناءِ صفت ہیں اور شاہی نام کی منادی کر رہے ہیں، جن کی اوضاع مختلف اور نیاز مندیوں اور اعلانِ عقیدت کے اطوار متفاوت ہیں، تاکہ ہر نوع سے بادشاہ کے سامنے اپنی عقیدت کیشی اور وفاداری کو ثابت کرسکیں ہر ہر ڈھنگ سے اُس کی عظمت وجلال کا اعلان کریں اور سامانِ کروفر بنے رہیں۔ ارشادِ نبوی ہے:

عن جابر بن عبداللّٰہؓ قال قال رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وسلم ما فى السمٰوات السبع موضع قدمٍ ولا شبر ولا كفٍّ الا وفيه مَلَكٌ قائم اوملك ساجد اوملك راكع فاذا كان يوم القيٰمة قالوا جميعا ما عبدناك حقّ عبادتك

الا انّا لانشرك بك شيئًا.

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ ساتوں آسمانوں میں ایک قدم کے برابر یا بالشت بھر یا ہتھیلی کے بقدر جگہ بھی خالی نہیں ہے کہ کوئی نہ کوئی فرشتہ اُس میں مصروفِ قیام نہ ہو یا کوئی فرشتہ مصروفِ سجدہ نہ ہو یا کوئی فرشتہ مصروفِ رکوع نہ ہو، پھر جب قیامت کا دن آئے گا تو سب فرشتے مل کر (باوجود اس ہمہ وقت کی عبادت کے) عرض کریں گے کہ خداوندا! ہم تیری عبادت کا کوئی حق ادا نہیں کر سکے، ہاں بس اتنا ہے کہ تیرے ساتھ کسی کو ہم نے عبادت میں شریک نہیں ٹھہرایا اور شرک میں مبتلا نہیں ہوئے۔

شاہی قلعہ اور دارالسلطنت

جس طرح تاج و تخت کی حفاظت کے لئے قلعے تعمیر کئے جاتے ہیں اور کئی کئی فصیلیں ان کے چوگرد بنائی جاتی ہیں تاکہ غنیم کی رسائی کسی بھی طرح محل سرائے شاہی اور دفاتر سلطنت یا خزائن تک نہ ہو، اسی طرح عرشِ الٰہی کے تحفظ کے لئے آسمانوں کے نہایت عظیم الشان قلعے تہ بہ تہ تعمیر کئے گئے جن کی سات فصیلیں ہیں جن کے استحکام اور مضبوطی کو بار بار جتاتے ہوئے اُن کے بارے میں آسمانی بادشاہت کی طرف سے چیلنج کئے گئے ہیں۔ اور دشمنوں اور دوستوں کو ان کے اٹل استحکام پر متنبہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ سورۂ ملک میں اثباتِ ملوکیت کے ساتھ ہی بطور دلیل استحکامِ سلطنت ان سات آسمانوں اور اُن کی مضبوطی کا ذکر اس طرح فرمایا گیا ہے:

وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُوْرُ ٥ الَّذِيْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا، مَاتَرٰى فِيْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ، فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰى مِنْ فُطُوْرٍ ٥ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ اِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَّهُوَ حَسِيْرٌ.

ترجمہ: اور وہ زبردست اور بخشنے والا ہے جس نے سات آسمان اوپر تلے پیدا کئے، تو خدا کی اس صنعت میں کوئی خلل نہ دیکھے گا۔ سو تو اب کی بار پھر نگاہ ڈال کر دیکھ لے کہیں تجھ کو کوئی خلل نظر آتا ہے؟ پھر بار بار نگاہ ڈال کر دیکھ آخر کار نگاہ ذلیل اور درماندہ ہو کر تیری طرف لوٹ آوے گی۔

شہر پناہ کے دروازے اور اُن پر شدید پہرہ چوکی

اُن آسمانی قلعوں میں سے نچلے قلعے یعنی آسمانِ دنیا کے تمام دروازں پر (جو نیچے کے لحاظ سے باب الدنیا اور اوپر کے لحاظ سے باب السماء ہے) خصوصیت سے ایسے مستعد ڈیوٹی شناس پہریدار بٹھلائے گئے ہیں، جو کسی باغی شیطان کو تو کیا معنی مقربین اور روز مرہ کے آنے جانے والے ملائکہ کو بھی بلا پوچھ گچھ اور چھان بین کے دروازں سے نہیں گذرنے دیتے، چنانچہ نیک ارواح اور نفوسِ طیبہ جو بعد وفات آسمانوں کی طرف لے جائی جاتی ہیں اور لیجانے والے خود ہی آسمانوں کے باشندے (ملائکہ) ہوتے ہیں، تو ان سے بھی ضابطہ کی چھان بین عمل میں لائی جاتی ہے، جس کے بغیر وہ دروازوں سے نہیں گذر سکتے، چنانچہ حسبِ روایت ابو ہریرہؓ ان ارواح کو لیجانے والے ملائکہ سے جیسے ہی وہ آسمان کے دروازوں پر پہنچتے ہیں دربانوں کی طرف سے حسبِ ذیل سوال کیا جانا لازمی ہے۔

حتی یعرج بها الی السماء فیستفتح لها فیقال من هذا فیقولون فلان.

(ابن کثیر جلد ثالث ص ۴۷۵)

یہاں تک کہ ان ارواحِ طیبہ کو آسمان تک لے جایا جاتا ہے تو ان کے لئے دراوزہ کھولنے کے وقت پوچھا جاتا ہے کہ یہ کون ہے؟ تو ملائکہ کہتے ہیں کہ فلاں ہے (تب دراوزہ کھلتا ہے)۔

اور تو اور سید الاولین والآخرین صلی اللہ علیہ وسلم بھی جب شبِ معراج میں مدعو ہو کر پہنچے جن کی آمد کا غلغلہ آسمانوں میں پہلے سے تھا، تب بھی تمام آسمانوں کے دربان اس سوال اور تحقیق و تفتیش سے نہیں چوکے کہ یہ کون ہیں اور انھیں کون لایا ہے، تاکہ ضابطہ کی کارروائی مکمل رہے۔

چنانچہ قتادہؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بھی حضور پاک کے رفیق اعظم جبرئیل علیہ السلام سے حسب ذیل سوال و جواب ہوا تاکہ نظام کی شہنشاہی کی شان، حدود کی پابندی اور کارپردازوں کی مستعدی بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دکھلائی جائے۔

فاستفتح (جبرئیل) فقیل من هذا قال جبرئیل، قیل من معك؟ قال محمد

قیل وقد ارسل الیه؟ قال نعم، قیل مرحبابه فنعم المجیء جاء ففتح.

(مشکوٰۃ باب المعراج ص ۵۲۶)

(جب آپ آسمان تک پہنچے) تو جبرائیل نے دروازہ کھولنے کو کہا (دربانوں کی طرف سے) کہا گیا تم کون ہو اور تمہارے ساتھ یہ اور کون ہے؟ جبرائیلؑ نے کہا کہ محمدؐ ہیں۔ پوچھا گیا کہ کیا ان کی طرف کوئی قاصد بھیجا گیا تھا (کہ انھیں لے کر آئے) کہا ہاں تو دربانوں نے کہا مرحبا، خوش آمدید اور دروازہ کھول دیا گیا۔

مخالفینِ حکومت پر دروازوں کی بندش

اسی کے ساتھ اس بندشِ ابواب اور چھان بین میں یہ بھی مصلحت تھی کہ جن کی بعثت کے وقت سے آسمان کے دروازوں پر یہ سخت پہرہ چوکی بٹھلایا گیا تھا تاکہ شیاطین دروازوں کے قریب آکر کلماتِ وحی کو اچک نہ سکیں اور اسے خلط ملط کر کے دنیا میں کاہنوں اور ساحروں میں پھیلا نہ سکیں وہ خود بھی رائی العین اس نظم کو دیکھ لیں اور غور فرمالیں کہ جب محبوبوں کے لئے بھی ضابطہ کی تحقیق و تفتیش کا یہ عالم ہے تو پھر کسی باغی یا مجرم اور سرکش کی تو کیا مجال ہے کہ اس شاہی قلعہ کے دروازوں کے آس پاس بھی پھٹک سکے، چہ جائیکہ اس کے لئے دروازے کھولے جاسکیں۔

چنانچہ مکذب اور متکبر لوگوں کے لئے یہ دروازے کبھی نہ کھولے جائیں گے، گویا جس طرح دارالسلطنت میں داخلہ کے وقت چھان بین کی جاتی ہے کہ کوئی غیر ملکی جاسوس یا مخالف حکومت داخل نہ ہو جائے اور ہونا چاہتا ہے تو نہ اسے اجازت ملتی ہے نہ دروازہ کھولا جاتا ہے، ایسے ہی حکومتِ ربانی کے مخالف اور قانونِ خداوندی کے باغی متکبر جھوٹے اور بدکار لوگ ہیں، جو اس بارگاہِ قدس کے مناسب نہیں، اس لئے انھیں مرنے کے بعد بھی شاہی دارالسلطنت بلکہ اس کے دروازوں تک میں بھی نہ گھسنے دیا جائے گا، چہ جائیکہ وہ شاہی مہمان خانہ اور شاہی پائیں باغ تک پہنچ سکیں، اس سے ان کی تذلیل و توہین بھی ملحوظ نظر ہوتی ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

اِنَّ الَّذِیْنَ كَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَا وَاسْتَكْبَرُوْا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمَآءِ وَلَا یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰى یَلِجَ الْجَمَلُ فِیْ سَمِّ الْخِیَاطِ وَكَذٰلِكَ نَجْزِی الْمُجْرِمِیْنَ.

جو لوگ ہماری آیتوں کو جھوٹا بتلاتے ہیں اور ان کے ماننے سے تکبر کرتے ہیں اُن کے لئے آسمان

کے دروازے نہ کھولے جاویں گے اور وہ لوگ کبھی جنت میں نہ جاویں گے جب تک کہ اونٹ سوئی کے ناکہ کے اندر سے نہ چلا جائے اور ہم مجرم لوگوں کو ایسی ہی سزا دیتے ہیں۔

مقرّبانِ شاہی کے لئے فتحِ ابواب

ہاں جو لوگ سلطنت کے وفادار جاں نثار ہوں اور اُن کے عمدہ کارنامے ثابت شدہ سامنے ہوں تو پھر عام سلطنتوں کا دستور ہے کہ شہر پناہ کے تمام دروازے اُن کے احترام وتکریم میں کھول دیئے جاتے ہیں، جو تہنیت اور تبریک کی علامت ہوتی ہے۔ اسی طرح حکومتِ ربانی کے مقبول بندوں یعنی مومنین کی بعض مخصوص نیکیوں پر اُن شاہی قلعوں میں بھی فتح ابواب کا مظاہرہ ہوتا ہے:

عن ابی هریرةؓ قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ما قال عبد لااله الا اللّٰه مخلصًا قط الافتحت له ابواب السماء حتی یقضٰی الی العرش.

(مشکوة باب ثواب التسبیح ص۲۰۲)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب بھی کوئی بندہ اخلاص سے لا الہ الا اللہ کہتا ہے تو جب ہی اس کے احترام کے لئے آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں یہاں تک کہ یہ عمل عرش تک جا پہنچتا ہے۔

مقرّبوں کا اعزاز

یہی نہیں بلکہ ایسے محبوبوں کی عزت وشہرت کو چار چاند لگانے کے لئے شہنشاہِ عالمین اپنے مخصوص پرائیویٹ سکریٹری کے ذریعہ سے ایسے افراد کے ساتھ اپنی محبت کا اعلان سارے ملک میں کرادیتا ہے، تاکہ سارا ملک اس شخص کو محبوب سمجھنے لگے۔ اور اس کی عزت شہرت پکڑ جائے۔

عن ابی هریرةؓ قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ان اللّٰه اذا احب عبدًا دعا جبریل فقال انی اُحبُّ فلانًا فاحبه قال فیحبه جبریل ثم یُنادی فی السماء فیقول ان اللّٰه یحب فلانا فاحبوه فیحبه اهل السماء ثم یوضع له القبول فی الارض الخ. (مشکوٰة باب الحب فی اللّٰه ص۴۲۵)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرتے ہیں تو جبرائیل علیہ السلام کو بلا کر فرماتے ہیں کہ میں فلاں سے محبت کرتا ہوں تو بھی اُس سے محبت کر، تو جبرئیل بھی اس سے محبت کرنے لگتے ہیں اور پھر وہ آسمانوں میں عام منادی کر دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فلاں سے محبت کرتے ہیں تم سب بھی اس سے محبت رکھو، یہاں تک کہ اس شخص کی یہ مقبولیت اور محبوبیت زمین میں پھیل جاتی ہے اور وہ محبوب القلوب بن جاتا ہے۔

اس محبت اور مقبولیت کے بعد آخرت کا ثمرہ جنتِ رضواں ہے، جس میں انواع واقسام کی نعمتیں، ابدی راحتیں اور لاتعداد کامل ومکمل لذتیں ہیں۔

قلعہ کی محافظ فوجیں

مملکت کا جزو لازم فوجی طاقت ہے، جس سے ملک ومملکت کا قیام ہوتا ہے، یہ فوجیں یوں تو تمام ملک میں مختلف چھاؤنیوں میں مقیم رہتی ہیں کہ ہر غنیم اور باغی سے ملک کا بچاؤ کریں مگر دارالخلافت میں خصوصیت سے زبردست فوجی طاقت جمع رکھی جاتی ہے کہ دشمن اور غنیم کی نظر دارالسلطنت ہی کی طرف زیادہ ہوتی ہے۔

پس ان سات شاہی قلعوں یعنی ہفت آسمانوں کی جنگی فوج ملائکہ ہیں، جن کے پاس آتشیں، میگزین ہر وقت مہیا رہتا ہے۔ چنانچہ ایمان لانے والے جنات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس جرار لشکر اور اس کی جنگی طاقت کی خبریں دیں اور کہا (جس کو قرآن عزیز نے نقل فرمایا ہے):

وَاَنَّا لَمَسْنَا السَّمَآءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيْدًا وَّشُهُبًا.

اور ہم نے آسمان کی (جزوں) کی تلاشی لینا چاہا تو ہم نے اُسکو سخت پہروں اور شعلوں سے بھرا ہوا پایا۔

شاہی میگزین اور باغیوں کی سرکوبی

پھر باغیوں اور دشمنوں کے دفاع اور سرکوبی کے لئے جیسے فوج ضروری ہے ایسے ہی اس کے لئے ہتھیار اور میگزین بھی ضروری ہے۔ چنانچہ شیاطین جیسے باغیوں کے دفعیہ کے لئے جو آتشیں مخلوق ہے، آتشیں اسلحہ ہی آسمانوں میں فراہم ہیں، جن کا نام شہاب ثاقب ہے، جب کوئی باغی اور جاسوس

شیطان پہنچتا ہے کہ شاہی پارلیمنٹ کے راز ہائے سربستہ کا انکشاف کر کے انھیں اچک لائے یا کان لگائے، تاکہ کوئی ایک آدھ بات ہی اس کے کان میں پڑ جائے اور اسے اپنے اکاذیب سے خلط ملط کر کے اُس کے لئے اغواء اور غلط پروپیگنڈہ کا موقعہ ہاتھ آجائے تو انتہائی تذلیل اور رسوائی کے ساتھ ان آتشیں اسلحہ سے اُس کی خبر لی جاتی ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے:

اِنَّا زَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِزِيْنَةِ ۨالْكَوَاكِبِ ۝ وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ ۝ لَا يَسَّمَّعُوْنَ اِلَى الْمَلَاِ الْاَعْلٰى وَيُقْذَفُوْنَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ ۝ دُحُوْرًا وَّلَهُمْ عَذَابٌ وَّاصِبٌ ۝ اِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَاَتْبَعَهٗ شِهَابٌ ثَاقِبٌ۔

ہم ہی نے رونق دی ہے، اس طرف والے آسمان کو ایک عجیب آرائش، یعنی ستاروں کے ساتھ اور ان ہی ستاروں سے آسمان کی حفاظت بھی کی ہے ہر شریر شیطان سے اور اسی وجہ سے وہ شیاطین عالم بالا کی طرف کان بھی لگا نہیں سکتے، اور وہ ہر طرف سے مار کر دھکے دے دیئے جاتے ہیں اور آخرت میں اُن کے لئے دائمی عذاب ہوگا، مگر جو شیطان کچھ خبر لے ہی بھاگے تو ایک دہکتا ہوا شعلہ اس کے پیچھے لگ لیتا ہے۔

خود ان ہی شیاطین جن کی زبانی بھی اس میگزین کی تصدیق اور حکایت کرائی گئی، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر کہا:

وَاَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَّسْتَمِعِ الْاٰنَ يَجِدْ لَهٗ شِهَابًا رَّصَدًا.

اور اس کے قبل ہم آسمان کی خبر کی موقعوں میں خبر سننے کے لئے جا بیٹھا کرتے تھے سو جو کوئی اب سننا چاہتا ہے تو اپنے لئے ایک تیار شعلہ پاتا ہے۔

اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ شہابِ ثاقب یعنی ٹوٹنے والے ستاروں کا وجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے ہوا ہے، نہیں! بلکہ ستارے پہلے بھی ٹوٹتے تھے، مگر زمانہ نبویؐ سے پہلے اُن میں شدت نہ تھی۔ بعثتِ نبویؐ کے وقت ان میں کثرت اور شدت پیدا کی گئی ہے، تاکہ شیاطین کو آسمانوں اور اُن کے دروازوں کے قریب پہنچ کر کلماتِ وحی اچک لینے اور زمین پر آکر الفاظِ وحی میں اپنی طرف سے کچھ جھوٹ ملا کر افواہیں پھیلانے اور اپنے کو غیب داں باور کرانے کا موقعہ نہ ملے۔

چنانچہ ابن عباسؓ کی حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے، جو آئندہ زیرِ عنوان ''تخت بردار و خدمہ شاہی سے معلوماتِ عامہ'' بالتفصیل مذکور ہوئی ہے۔ راز اس شدت و غلظت کا یہ ہے کہ مذاہبِ

سابقہ بہرحال اپنی اپنی مدت پوری کر کے خود ہی منسوخ ہونے والے تھے، اگر ان میں خلافِ مذہب امور کی آمیزش بھی ہوتی تو اس کا زیادہ سے زیادہ یہی نتیجہ ہوسکتا تھا کہ وہ بے اعتبار ہو کر ختم ہو جائیں۔ سو وہ خود ہی ختم ہونے والے تھے آخری مکمل دین نہ تھے۔

لیکن اسلام آخری دین تھا، جو اپنے انتہائی کمال وتمام اور کامل اعتدال وتوسط کی وجہ سے آخری اور قیامت تک باقی رہنے والا تھا، اس کے بعد کوئی دین آنے والا نہ تھا، اس لئے اس کے تحفظ میں مبالغہ کیا گیا خود حق تعالیٰ نے اپنے ذمہ اس کی حفاظت لی۔ وسائل حفاظت میں سے ایک طریقہ یہ بھی تھا کہ شیاطین کو اس دین میں خلط ملط کرنے کا ادنیٰ موقعہ نہ دیا جائے اور اس کی شکل یہی تھی کہ آسمانی دروازوں اور چوکیوں کی نشستوں تک ان کا پہنچنا ہی روک دیا جائے، اسی روک تھام کے لئے یہ ستاروں کے شعلے ان کے حق میں آتشیں اسلحہ بنا دیئے گئے۔

پس آسمانوں میں داخلہ تو شیاطین کا پہلے ہی ممنوع تھا بعد میں بھی ممنوع رہا، مگر دروازوں کی چوکیوں پر اُن کی نشست ہو جایا کرتی تھی، جس سے چوری چھپے وہ وحی کے کلمات کچھ نہ کچھ اُچک لاتے اور اپنی غیب دانی اور عالم الغیبی کا ثبوت دیتے، مگر زمانہ نبوی سے یہ نشست بھی ممنوع ٹھہرادی گئی، اُسی کو وَاِنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ الخ سے ظاہر فرمایا گیا۔

اب وحیٔ الٰہی کلیۃً معصوم اور قیامت تک خالص رہ کر محفوظ ہوگئی، نیز قیامت تک یہی کامل اور محفوظ وحی کافی بھی ہوگئی، نہ جدید وحی کی حاجت رہی نہ جدید نبوت کی۔ پس یہ نبوت اور وحی کا دروازہ بند ہونا روحانی نعمت وکمال کی بندش نہیں، بلکہ روحانی نعمت کی تکمیل ہے اور کمال کی آخری حد یہی ہوتی ہے کہ اس کمال میں اضافوں کی گنجائش نہ رہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے، جیسا کہ شب میں یکے بعد دیگرے ستارے طلوع کرتے رہیں اور سلسلۂ طلوع جاری رہے، لیکن سورج نکلتے ہی طلوع سیارات کا دروازہ بند ہو جائے۔ پس اس بندشِ دروازہ کے معنی عالم کو نور سے محروم کرنے کے نہیں بلکہ نور کو مکمل کر دینے کے ہیں، جس کے بعد اور نور کی حاجت باقی نہ رہے کہ کسی نئے ستارے کے طلوع کی ضرورت پڑے۔

چنانچہ شب میں طلوع پر طلوع ہوتا رہے، روشنی بڑھتی رہے گی رات زائل نہیں ہوگی، جو تکمیلِ

نور کا انتہائی مقام ہے کہ رات ختم ہو جائے اور ظلمتیں یکسر کافور ہو کر دن نکل آئے، لیکن طلوعِ آفتاب ہوتے ہی رات ختم ہو کر دن آ جاتا ہے، کیوں کہ نور اپنی تکمیل کے انتہائی مقام پر آ جاتا ہے، جس سے ظلمت شب یکسر کافور ہو جاتی ہے اور دن نکل آتا ہے، جو تکمیلِ نور کا مقصد ہے۔

اس صورت میں اگر یہ کہا جائے کہ چوں کہ آفتاب طلوع ہو چکا ہے، اس لئے طلوعِ سیارات کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے تو اس کے معنی یہ نہ ہوں گے کہ مخلوق کو نور سے محروم کر دیا گیا ہے کہ یہ تو قہر و غضب کی علامت ہے، بلکہ یہ ہوں گے کہ نور کی اعلیٰ ترین تکمیل کے بعد اب کسی جدید نور کی حاجت باقی نہیں رہی ہے۔

بہر حال حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نبوت نے دروازۂ نبوت اس لئے بند نہیں کیا کہ مخلوق کو علم و عرفانِ نبوت سے محروم کرنا مقصود تھا، بلکہ اس لئے کہ آخری دور کی کامل اور انتہائی نبوت کے آخری حد پر پہنچے ہوئے علم و معرفت اور اس کے انتہائی طریق پر محفوظ کر دیئے جانے کے بعد تربیت عالم کے لئے وہی کافی تھا، جدید علم و شریعت اور جدید نبوت و رسالت کی حاجت ہی باقی نہیں رہی۔ پس یہ ختم نبوت بمعنی تکمیل نبوت ہے، بمعنی انسداد و حرمان نہیں۔

ایوانِ شاہی اور مقرّبین

پھر ان محفوظ شاہی قلعوں میں جہاں باغیوں کی سرکوبی کے سامان اور فوجی بارگیں ہوتی ہیں، جس کے تحفظات کی یہ اندرونی اور بیرونی تشکیل عرض کی گئی، وہیں خاص شاہی بود و ماند کے لئے قصر شاہی بھی تیار کیا جاتا ہے، جس میں خلوت گاہِ خاص بھی ہوتی ہے، دربارِ عام اور دربارِ خاص کے ایوان بھی ہوتے ہیں، وزراء اور عمائد کی کوٹھیاں بھی بنتی ہیں، عام مہمان خانہ اور پائیں باغ تیار ہوتے ہیں، جن میں شاہی مہمان آ کر فروکش ہوتے ہیں، جنھیں گورنمنٹ ہاؤس کہا جاتا ہے۔ اس میں ایسی تفریح گاہیں بھی ہوتی ہیں جن میں کسی وقت خواص و عام آتے ہیں اور تفریح کرتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح حضرت ملک الملوک نے یہ تمام لوازمِ مملکت ان قلعوں میں جمع فرمائے، خلوت گاہِ خاص جس میں مقربین اور خاص درباریوں کے سوا دوسرا نہیں جا سکتا، وہ ہے جس میں پہنچ جانے والے

شاہی قرب کی مسرتوں سے مگن ہو کر تقربِ شاہی کی فخر ومباہات کا مقام حاصل کرتے ہیں، جن کے مقام کی شان یہ ہے۔

ہیچ کنجے بے دد وبے دام نیست　　جز بخلوت گاہِ حق آرام نیست

اس مقام کا نام مقعدِ صدق ہے، جس میں اتقیاء کا گذر ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِيْ جَنّٰتٍ وَّنَهَرٍ، فِيْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيْكٍ مُّقْتَدِرٍ.

تحقیق پرہیزگار لوگ باغوں اور نہروں میں ہوں گے ایک عمدہ مقام میں قدرت والے بادشاہ کے پاس۔

مقرّبوں کی سلامی

پھر ان مقربین شاہی کے مخصوص مراتب اور درجات ہیں گویا دربار میں ہر ایک مقرب کے لئے سیٹیں اور مقام مشخص ہیں اور انھیں مقاماتِ قرب کے معیار سے ان کے تعارف کے القاب ہوں گے، جس سے انھیں یاد کیا جاوے گا جیسے اصحابِ یمین اور مقربین وغیرہ۔ نیز ان میں حسبِ مرتبہ ومقام سلامیاں دی جائیں گی۔ ارشادِ ربانی ہے:

فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ ٥ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّةُ نَعِيْمٍ ٥ وَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنْ اَصْحَابِ الْيَمِيْنِ ٥ فَسَلٰمٌ لَّكَ مِنْ اَصْحَابِ الْيَمِيْنِ.

تو جو شخص مقربین میں سے ہوگا اس کے لئے تو راحت ہوگی اور فراغت کی غذائیں ہیں اور آرام کی جنت ہے، اور جو شخص داہنے والوں میں سے ہوگا اس سے کہا جائے گا کہ تیرے لئے امن وامان ہے کہ تو داہنے والوں میں سے ہے۔

مخصوصین کو سلامِ خاص

پھر بعض اوقات خود شاہِ شاہان بلا واسطہ بھی بطور عزت افزائی ونشاطِ خاطر انھیں سلام فرمائیں گے، تاکہ ان کے لئے انتہائی عزت ومسرت کا مقام میسر ہو جائے، چنانچہ جنت میں اہل جنت کے سامنے جب کہ وہ اپنی لذات میں مصروف ہوں گے اچانک ایک انوکھے نور کا چاندنا اِک دم پھیل

جائے گا وہ حیرانی سے نگاہ اوپر کو اٹھا کر دیکھیں گے تو اچانک انھیں دیدارِ خداوندی ہوگا اور اس حالت میں کہ بادشاہِ عالمین انھیں سلام فرماتے ہوں گے۔ اس سلامِ خاص کے بارے میں قرآن حکیم نے خبر دی اور فرمایا:

سَلَامٌ قَوْلاً مِّنْ رَّبٍّ رَّحِیْمٍ.

یعنی نہ صرف سلام کا اشارہ ہی ہو جائے گا بلکہ قولاً سلام فرمائیں گے۔ جو اعزاز کا انتہائی مقام ہے۔

مقربین کے محلّات

پھر ان مقربین کے لئے شاہی محل کے قریب ہی محلات ہیں، جو ہر قسم کے شاہانہ ساز و سامان سے آراستہ و پیراستہ ہیں۔ ارشادِ قرآنی ہے۔

وَاَصْحَابُ الْیَمِیْنِ o مَآ اَصْحٰبُ الْیَمِیْنِ o فِیْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ o وَّطَلْحٍ مَّنْضُوْدٍ o وَّظِلٍّ مَّمْدُوْدٍ o وَّمَآءٍ مَّسْکُوْبٍ o وَّفَاکِهَةٍ کَثِیْرَةٍ o لَّامَقْطُوْعَةٍ وَّلَا مَمْنُوْعَةٍ o وَّفُرُشٍ مَّرْفُوْعَةٍ. (پ۲۷ع۱۴)

اور جو داہنے والے ہیں وہ داہنے والے کیسے اچھے ہیں وہ اُن باغوں میں ہوں گے جہاں بے خار بیریاں ہوں گی اور تہ بتہ کیلے اور لمبا لمبا سایہ ہوگا اور چلتا ہوا پانی ہوگا اور کثرت سے میوے ہوں گے جو نہ ختم ہوں گے اور نہ ان کی روک ٹوک ہوگی اور اونچے اونچے فرش ہوں گے۔

دربارِ عام

خاص خاص مواقع پر عام شاہی دربار بھی منعقد ہوتے ہیں، جن میں رعیت کے تمام افراد جمع کیے جاتے ہیں اور علیٰ قدرِ مراتب دربار میں انھیں کرسیاں ملتی ہیں، بادشاہ تخت پر جلوہ فرما ہوتا ہے اور تختِ شاہی پائیں باغ میں بچھایا جاتا ہے، لوگ سواریوں پر آتے ہیں اور اپنی اپنی سیٹ پر بیٹھ جاتے ہیں۔ بادشاہ کے نزولِ اجلال پر تہنیت کے قصائد پڑھے جاتے ہیں شعراء اور خوش الحان قصیدہ خوانی میں اپنا اپنا کمال دکھلاتے ہیں، جام چلتا ہے اور مجلسِ نشاط و سرور گرم رہتی ہے، کسی کسی سے بادشاہ

بطورِ عنایت و عطوفت ہم کلام ہوتا ہے۔ حاضرین کی فواکہ وغیرہ سے تواضع کی جاتی ہے۔

غرض اس طرح ایک مقررہ وقت تک یہ دربار جما رہتا ہے، ختم دربار پر بادشاہ کی طرف سے انعامات اور جاگیریں تقسیم ہوتی ہیں اور لوگ خوش خوش اپنے اپنے گھروں کو لوٹ آتے ہیں، بعینہٖ دربارِ ربانی کا بھی یہی نقشہ ہے اور اصل نقشہ وہیں کا ہے، جس سے بنی آدم نے درباداری سیکھی ہے، چنانچہ عرشِ الٰہی کا جنتوں میں ظہور اور باغاتِ جنت میں سے ایک باغ (مزید) میں حق تعالیٰ کی تجلی، عرش کے گرداگرد لولوئ یاقوتی زبرجدی اور نقرئی وطلائی کرسیوں اور ممبروں کا بچھنا اُن پر انبیاء و اولیائے مقربین کا درجہ بدرجہ بیٹھنا، مشک کے چبوتروں اور کرسیوں پر علیٰ قدرِ مراتب درباریوں کی نشست، حق تعالیٰ کا اپنی وسیع المرتبت کرسی پر جلوہ فرمانا۔ درباریوں کو احکم الحاکمین کی زیارت، بعض افراد سے حق تعالیٰ کی گفتگو اور دنیا کی باتیں یاد دلانا، بادلوں سے خوشبو برسنا، داؤد علیہ السلام کا مزامیر داؤدی اور خوش الحانی سے مناجاتیں پڑھ کر اس مجلس میں اولین وآخرین کو محو ومستِ عرفان کرنا، پھر حق تعالیٰ کا دربار برخاست فرما کر ارشاد فرمانا کہ جاؤ اب ان انعامات کو جنت کے بازاروں سے حاصل کرلو، جو میں نے تمہارے لئے تیار کیے ہیں جو **لا عینٌ رأت ولا اذنٌ سمعت**...... کا مصداق ہیں، یعنی نہ کسی آنکھ نے وہ نعمتیں دیکھیں، نہ کسی کان نے سنیں اور نہ کسی قلب پر ان کا خطرہ گذرا۔ درباریوں کی واپسی اور ان بازاروں میں خواص وعام سب کی ملاقاتیں، پھر اپنے اپنے منازل میں لوٹنا اور ان سب کے چہروں کے حسن کا فروغ بڑھ جانا وغیرہ اس شاہی دربارِ عام کا نقشہ ہے، جو سلطنت کے جاہ وجلال کا اجتماعی مظاہرہ ہے، جس کو حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ میں بالفاظِ ذیل ارشاد فرمایا گیا ہے:

وعن سعيد بن المسيّب انه لقى ابا هريرةؓ فقال ابوهريرةؓ اسأل اللّٰه ان يجمع بيننا وبينك فى سوق الجنة فقال سعيدٌ أ فيها سوق؟ قال نعم. اخبرنى رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ان اهل الجنة اذا دخلوها نزلوا فيها بفضل اعمالهم ثم يؤذن لهم فى مقدار يوم الجمعة من ايام الدنيا فيزرون ربهم ويبرز لهم عرشه ويتبدّى لهم فى روضة من رياض الجنة فيوضع لهم

منابر لهم من ذهب ومنابر من فضة ويجلس. ادناهم وما فيهم دنیٰ علی كثبان المسك والكافور ما يرون ان اصحٰب الكراسی بافضل منهم مجلسًا.

قال ابوهريرةؓ قلت يارسول اللّٰه وهل نریٰ ربنا؟ قال هل تتمارون فی رؤية الشمس والقمر ليلة البدر؟ قلنا لا. قال كذٰلك لا تتمارون فی رؤية ربكم ولا يبقى فی ذلك المجلس رجل الاحاضره اللّٰه محاضرةً. حتٰی يقول للرجل منهم يا فلان ابن فلان! اتذكر يوم قلت كذا وكذا فيذكره بعض غدراته فی دنيا. فيقول يا رب افلم تغفرلی؟ فيقول بلٰی فبسعة مغفرتی بلغت منزلتك هٰذه. فبيناهم علٰی ذٰلك غشيتهم سحابة من فوقهم فامطرت عليهم طيبًا لم يجدوا مثل ريحه شيئًا قط. ويقول ربنا قوموا الٰی ما اعددت لكم من الكرامة فخذوا ما اشتهيتم فنأتی سوقًا قد حفت به الملا ئكة فيها مالم تنظر العيون الی مثلهٖ ولم تسمع الآذان ولم يخطرعلی القلوب فيحمل لنا ما اشتهينا ليس يباع فيها لا يشتری وفی ذٰلك السوق يلقی اهل الجنة بعضهم بعضًا قال فيقبل الرجل ذوالمنزلة المرتفعة فيلقی من هودونه وما فيهم دنیٌّ فيروعه ما یریٰ عليه من اللباس فما ينقضی آخرحديثه حتٰی يتخيل عليه ما هو احسن منه وذٰلك انه لاينبغی لاحد ان يحزن فيها ثم ننصرف الی منازلنا فيتلقانا ازواجنا فيقلن مرحبًا واهلاً لقد جئت وان بك من الجمال افضل ممّا فارقتنا عليه فيقول انا جالسنا اليوم ربنا الجبار ويحقّنا ان ننقلب بمثل ما انقلبنا. (مشكوٰة باب صفة الجنة)

سعید بن مسیّب فرماتے ہیں کہ وہ ابو ہریرہؓ سے ملے تو ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ دعا کرو کہ اللہ تعالیٰ تمہیں اور ہمیں جنت کے بازار میں جمع کرے۔ سعید نے عرض کیا کہ جنت میں بازار بھی ہے؟ فرمایا۔ ہاں، مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے کہ اہل جنت جب جنت میں داخل ہو چکیں گے اس کے بعد انھیں بقدر ایک یوم جمعہ کے ایام دنیا میں سے حق تعالیٰ کے یہاں حاضری اور دیدار کی اجازت دی جائے گی، تو

عرش الٰہی اُن کے سامنے ظاہر ہوگا اور حق تعالیٰ جنت کے باغوں میں سے ایک باغ میں (جس کا نام دوسری روایات میں مزید ہے) ان کے سامنے نمایاں ہوں گے۔ ان سب درباریوں کے لئے سونے چاندی کے ممبر بچھائے جائیں گے۔ اور ان میں ادنیٰ مرتبہ کا آدمی حالاں کہ وہاں بذاتہٖ کوئی بھی ادنیٰ نہ ہوگا صرف دوسرے کی نسبت سے اُسے ادنیٰ کہہ دیا گیا ہے مشک اور کافور کے خوشبودار چبوتروں پر بیٹھے گا۔ اور اس حالت میں بھی یہ کرسی اور منبر والے چبوترے والوں سے کچھ افضل نظر نہ پڑیں گے۔

ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا ہم وہاں اپنے پروردگار کو دیکھیں گے؟ فرمایا کیا تم سورج اور چودھویں رات کے چاند کو دیکھنے میں کوئی مزاحمت اور دقت محسوس کرتے ہو (یعنی ایک کے دیکھنے میں دوسرے کا دیکھنا حارج تو نہیں ہوتا ایک ہی وقت میں ساری دنیا اپنی اپنی جگہ پر سورج اور چاند کو بلا مزاحمت کے دیکھتی ہے) میں نے عرض کیا نہیں کوئی دشواری محسوس نہیں کی جاتی۔ فرمایا بس اسی طرح تم ان گنت افراد اپنی اپنی نشستوں اور درجوں پر رہتے ہوئے پروردگار کو دیکھنے میں کوئی ادنیٰ مزاحمت محسوس نہیں کرو گے۔ نیز اس مجلس اور دربار میں کوئی شخص باقی نہ رہے گا، جس سے حق تعالیٰ روبرو اور آمنے سامنے ہو کر خطاب نہیں فرماویں گے، حتیٰ کہ ایک شخص سے فرماویں گے اے فلاں ابن فلاں وہ دن بھی یاد ہے جب تو نے فلاں فلاں بری بات کہی تھی؟ اور اسے اس کی دنیا کی بعض کمزوریاں اور غداریاں یاد دلائیں گے وہ عرض کرے گا خداوندا! کیا آپ نے مجھے بخش نہیں دیا تھا؟ فرمائیں گے ہاں کیوں نہیں؟ اور میری وسیع مغفرت ہی سے تو تو اس رتبہ کو پہنچا ہے۔ ہاں پھر ہم اس حالت میں ہوں گے کہ سروں پر اچانک ایک ابر چھا جائے گا اور اس سے ایسے خوشبو برسنی شروع ہوگی کہ اس جیسی خوشبو کبھی لوگوں نے نہ پائی ہوگی اور فرمائے گا ہمارا پروردگار اب اٹھو اور وہاں پہنچو جہاں میں نے اور نعمتیں اور کرامتیں تیار کر رکھی ہیں اور جس چیز کی خواہش ہو اسے لے لو۔

پس ہم لوگ ایک بازار میں آئیں گے جسے ملائکہ نے اپنی کثرتِ اژدحام سے ڈھانک رکھا ہوگا اور اس میں وہ نعمتیں نظر پڑیں گی جنھیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا تھا نہ کانوں نے سنا تھا اور نہ دلوں میں ان کا خیال بھی گذرا تھا۔ پس ہمیں وہ چیزیں اٹھا کر حوالہ کر دی جائیں گے جن کو ہم چاہیں گے بلا بکری اور خرید وفروخت کے یہی بازار ہوگا جس میں مختلف جنتوں کے باشندے آپس میں ملا کریں گے۔

ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ اس موقعہ پر یہی ہوگا کہ ایک اونچے مرتبہ کا شخص آئے گا اور ایک کم رتبہ شخص سے ملے گا، درحالیکہ یہ کم رتبگی اس کی نسبت سے ہوگی بذاتہٖ وہاں کوئی بھی کم رتبہ نہیں، تو اس کم رتبہ کے دل میں خیال سا گذرے گا کہ اس کا تو اعلیٰ لباس ہے اور میرا ایسا نہیں، یہ خیال ابھی پورا بھی نہ ہونے پائے گا کہ اچانک اسے یہ محسوس ہوگا کہ اس کا لباس تو اس بلند رتبہ شخص سے کہیں زیادہ بہتر اور فائق ہے اور یہ اس لئے

کہ جنت میں حزن وغم کا نشان نہیں۔ پھر اسے حسرت میں کیسے ڈالتے کہ وہ انتہائی حزن وغم ہے۔ اس کے بعد ہم اپنے مقامات اور جائے رہائش پر لوٹ آئیں گے اور اپنی بیویوں سے ملیں گے تو وہ ہمیں مرحبا اور خوش آمدید کہیں گی کہ تم جاتے ہوئے جتنے حسین وجمیل تھے اس سے بدرجہا زائد اب آتے ہوئے تمہارا جمال بڑھ گیا ہے۔ ہم کہیں گے کہ آج ہمیں حق تعالیٰ کے دربار کی حاضری کا شرف نصیب ہوا ہے اور اس مجلس کے لئے تو یہی سزاوار تھا کہ ہم اس طرح زیادہ حسن وجمال کی طرف تبدیل ہو جائیں۔

اسی روایت کے دوسرے ٹکڑوں میں یہ حصے بھی مروی ہیں کہ اسی دربار میں ملائکہ علیہم السلام شرابِ طہور پلائیں گے، جس میں نہ تلخی ہوگی نہ عقل ربودگی بلکہ بے مثال سرور وکیف ہوگا، جس سے اہل دربار مست مئے عرفان ہو جائیں گے۔ اسی دربار میں داؤد علیہ السلام جن کو خوش آوازی کا معجزہ عطا فرمایا گیا تھا اور جس لحن داؤدی سے چرند و پرند بھی مست ہو جایا کرتے تھے، مناجاتیں خوش آوازی سے پڑھیں گے، جن کی آواز تمام اہل دربار کو یکساں پہنچے گی، اس دربار میں حق تعالیٰ فرمائیں گے کہ اے اہل دربار! مانگو کیا مانگتے ہو؟ سب حیران ہوں گے کہ کونسی نعمت ہے جو ہمیں مل نہیں گئی ہے اور کیا مانگیں؟ تو بس اتنی خواہش کریں گے کہ اے پروردگار ہم آپ کی رضاء وخوشنودی چاہتے ہیں۔ فرمائیں گے کہ اگر میں راضی نہ ہوتا تو تمہیں اس دربار میں داخل ہی کیوں کرتا۔ میں راضی ہوں اور ایسا راضی ہوں کہ کبھی تم سے ناراض نہ ہوں گا اور کچھ مانگو۔

پھر سب متحیر ہوں گے کہ اور کیا چیز طلب کریں تو سب کے سب مل کر علماء کی طرف توجہ کریں گے کہ آپ ہمیں بتلائیں کہ اب کونسی نعمت باقی ہے، جس کا سوال کریں؟ علماء مشورہ دیں گے کہ ایک نعمت عظمیٰ ابھی باقی ہے اور وہ حق تعالیٰ کا دیدار ہے، اسی کا سوال کرو، چنانچہ سب مل کر عرض کریں گے کہ خداوند آپ نے ہمیں ساری ہی نعمتیں عطاء کر دیں اب ہماری درخواست ہے کہ اپنا جمال پاک بھی ہمیں دکھلا دیجئے۔ یہ درخواست منظور ہوگی اور حجابات اٹھنے شروع ہوں گے۔ صرف ایک رداءِ کبریا وعظمت باقی رہ جائے گی اور ہر چیز کو حکم ہوگا کہ ہر چیز اپنی اپنی جگہ ٹھہری رہے۔ ورنہ اُس کے جمال وجود آراء کے سامنے کس کی تاب ہوگی کہ باقی رہ جائے:

لاحرقت سبحات وجهه ما بين يديه.

اُس کے چہرے کی پاکیزگیاں ہر سامنے کی چیز کو پھونک ڈالیں۔

اس صورت سے یہ تمام درباری ملک الملوک کی زیارت سے مشرف ہوں گے اور اُس کے چہرہ کے انوار سے اُن کے چہروں کا حسن اور فروغ و جمال کہیں کا کہیں پہنچ جائے گا اور سب کو یہ محسوس ہوگا کہ گویا اب تک ہمیں کوئی نعمت ملی ہی نہ تھی، یعنی جنت کی ہر نعمت اس نعمتِ دیدار کے سامنے گرد ہو جائے گی اور ماند پڑ جائے گی۔

اس کے بعد حکم ہوگا کہ اب سب اپنے اپنے گھروں کو لوٹ جاؤ اور ایک ہفتے کے بعد اگلے جمعہ کو (یعنی دنیوی اوقات کے لحاظ سے بقدرِ مدت یک ہفتے) دربار پھر منعقد ہوگا، پس تمام اہل جنت اپنی اپنی سواریوں پر کوئی براق پر، کوئی تخت رواں پر، کوئی رفرف پر واپس ہونگے اور جنت کے مذکورہ بازاروں سے گذرتے ہوئے اور بے مثال کرامتیں لیتے ہوئے اپنی اپنی منازل پر پہنچ جائیں گے۔

دنیا میں اس دربارِ عام کی نظیر اجتماعِ جمعہ میں رکھی گئی ہے اور اول سے اول اور صف اولیٰ میں شامل ہونے کی ترغیبیں دی گئیں ہیں جیسا کہ روایات سے ثابت ہے۔ گویا جمعہ کی نماز دربار عام ہے، اس میں حاضری کی پابندی اور مشق اس بہشتی دربارِ عام میں داخلہ کا استحقاق پیدا کرتی ہے اور جو شخص یہاں جتنا بھی امام کے قریب صفِ اولیٰ میں ہوگا اسے وہاں بھی کرسیٔ الٰہی کے قریب کی سیٹ ملے گی۔ و کفٰی به فخرًا.

شاہی مہمان خانہ

شاہی محلات کے پہلو ہی میں سرکاری مہمان خانہ ہوتا ہے، جو پائیں باغ میں ایک طرف بنایا جاتا ہے، جس میں سرکاری مہمان یا مقربان حاضری کو جگہ دی جاتی ہے، اُس کے باغات میں سیر و تفریح کے لئے سکانِ محل بھی آتے ہیں دوسرے مقربین بھی آتے ہیں اور بعض اوقات مہمانوں سے خوش ہو کر وہ محلات مہمانوں کو بخش بھی دیئے جاتے ہیں۔ سو دربارِ ربانی کا پائیں باغ اور شاہی مہمان خانہ جنت ہے، جس میں ملائکہ جیسے مقربین تو ہر وقت گھومتے اور سیر و تفریح کرتے ہیں اور مہمان اپنے وقت پر پہنچ کر قیام کریں گے ابتداءً بحیثیت مہمان کے ان کی دعوت ہوگی اور شاہی مہمان خانہ میں گویا عارضی طور پر ٹھہرائے جائیں گے۔

عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم تکون الارض یوم القیمہ خبزةً واحدة (یتکفأھا الجبار کمایتکفأ احدکم خبزة فی السفر) نزلا لا ھل الجنة...... الخ. (مشکوة:باب الحشر ص۴۸۲)

حضرت ابوسعید خدری فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ قیامت کے دن زمین ایک روٹی کے مانند ہو جائے گی جسے جبار الٹ پلٹ کرے گا جیسے تم میں سے کوئی سفر میں اپنی روٹی کو الٹ پلٹ کرتا ہے یہ جنت والوں کی مہمانوں کے لئے گویا ضیافت میں زمین کی روٹی بنا کر دی جائے گی جبکہ لوگ شاہی مہمان ہوں گے۔

زمین کی روٹی بنانے سے یہ شبہ نہ کیا جائے کہ اس کرکری مٹی کی روٹی کھائی کیسے جائے گی؟ اور یہ کہ خدائی مہمانی اور زمین کے ٹکڑے سے؟ جو عناصر اربعہ میں حقیر تر گنی جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دنیا میں کھانے پینے کی جو بھی ادنیٰ یا اعلیٰ چیز ہے وہ زمین ہی کے مادّے سے رلی ملی ہے اور اسی سے نکلتی ہے۔ مٹھائی کھٹائی نمکینی سارے ذائقہ اسی میں پنہاں ہیں، گویا زمین مجموعہ اور مخزن ہے تمام ذائقوں اور لذتوں کا، کھیتی باڑی کے ذریعہ اسی میں سے پھل پھول نکلتے ہیں اور اسی میں سے ہر شیرینی اور نمکینی نکلتی چلی آتی ہے۔

پس یہ اس کے اندر کی نعمتیں دنیا میں جب قدرت کی ظاہری مشین کے ذریعے صاف ہو کر بلا کر کراہٹ حلق میں اُترتی چلی جاتی ہیں تو ہوسکتا ہے کہ قیامت کے دن اسی قدرت کی باطنی مشین سے اُس کی ساری لذتیں اور ذائقے بیک دم کھینچ کر اُن کے مجموعہ کی روٹی تیار کی جائے جس میں نہ کرکراہٹ ہو نہ کثافت وثقالت، اور جب وہ کھائی جائے تو بیک وقت ہزاروں ذائقوں کا مجموعہ منھ میں آجائے۔ بلاشبہ یہ ایسی غذا ہوگی کہ دنیا نے کبھی بھی چکھی نہ ہوگی اور ایسی عجیب وغریب اور جامعِ لذات غذا خدا ہی کی مہمانی کے لئے سزاوار ہوسکتی تھی۔ اُس کے سوا کسی کی قدرت میں نہیں کہ زمین کی ساری قوتیں، لذتیں اور ذائقے بیک دم کشید کرے۔ اس لئے نہ اُس روٹی کے کھانے پر کوئی اشکال باقی رہتا ہے نہ اُس کے کھلانے پر۔

نیز چونکہ جنت کی غذائیں عنقریب اہل جنت کے سامنے آنے والی ہوں گی اس لئے دنیا کی ساری لذتیں اس زمینی روٹی کے ذریعے منھ میں تازہ کر دی جائیں گی تا کہ اس کے بعد جنت کی

غذائیں کھا کر موازنہ کا موقعہ ملے کہ دنیا کی جن لذتوں کو ہم سب کچھ سمجھے ہوئے تھے وہ جنت کی نعمتوں کے مقابلہ میں کچھ بھی نہ نکلیں اور ہم نے اس جنت کی خاطر دنیا کی لذات اُٹھانے میں جو کمی اور زہد اختیار کیا تھا وہ آج ہمارے کام آیا اور وعدۂ خداوندی پورا ہو گیا۔

مہمانوں کو دائمی قیام کی اجازت

پھر انتہائی کریمی اور غنا سے جنت کی یہ وقتی سکونت عارضی سے دوامی بنا دی جائے گی جبکہ تمام مہمان آ چکیں گے اور مہمان خانہ کے بجائے یہ سکونتی شہر ہو جائے گا۔

عن ابن عمر قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا اصارہ اھل الجنّة الی الجنّة واھل النار الی النار جیء بالموت حتی یجعل بین الجنة والنار ثم یذبح ثم ینادی منادٍ یا اھل الجنة فی بعض روایة (خلودٌ) لا موت ویا اھل النار (خلودٌ) لا موت فیزدادُ اھل الجنة فرحًا الی فرحھم ویزداد اھل النار حزنا الی حزنھم. (مشکوۃ باب الحوض والشفاعة ص۴۹۳)

حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب اہل جنت جنت میں اور اہل جہنم جہنم میں جا چکیں گے تو موت کو لایا جائے گا اور جنت و دوزخ کے درمیان میں کر کے اسے ذبح کر دیا جائے گا اور ایک منادی ندا کرے گا کہ اے اہل جنت اب ہمیشگی ہے، موت نہیں اور اے اہل جہنم اب ہمیشگی ہے موت نہیں، تو جنتیوں کی تو خوشی درخوشی میں اضافہ ہو جائے گا اور جہنمیوں کے رنج در رنج میں اضافہ ہو جائے گا۔

قرآن حکیم میں اسی دائمی انعام اور اس دائمی سکونت کے بارے میں ارشاد فرمایا گیا:

سرکاری مہمان خانہ کا سامانِ عیش وطرب

هٰذَا ذِكْرٌ، وَاِنَّ لِلْمُتَّقِيْنَ لَحُسْنَ مَاٰبٍ o جَنّٰتُ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الْاَبْوَابُ o مُتَّكِئِيْنَ فِيْهَا يَدْعُوْنَ فِيْهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيْرَةٍ وَّشَرَابٌ o وَعِنْدَهُمْ قٰصِرٰتُ الطَّرْفِ اَتْرَابٌ o هٰذَا مَا تُوْعَدُوْنَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ o اِنَّ هٰذَا لَرِزْقُنَا مَالَهٗ مِنْ نَّفَادٍ o

(پھر یہ محلات انہی مہمانوں کو عنایت ہو جائیں گے) یہ ہے ذکر اور پرہیز گاروں کے لئے اچھا ٹھکانہ ہے یعنی ہمیشہ رہنے کے باغات جن کے دروازے ان کے واسطے کھلے ہوں گے، وہ ان باغوں میں تکیہ لگائے بیٹھے ہوں گے وہ وہاں بہت میوے اور پینے کی (پاکیزہ) چیزیں منگواویں گے اور ان کے پاس نیچی نگاہوں والیاں ہم عمر ہوں گی۔ یہ وہ ہے جس کا تم سے روزِ حساب آنے پر وعدہ کیا جاتا ہے۔ بے شک یہ ہماری عطاء ہے اس کا کہیں ختم ہی نہیں۔

سرکاری جیل خانہ

پھر جیسے مقبولوں اور عمائدِ سلطنت کے لئے شاہی مہمان خانہ ہوتا ہے ویسے ہی مجرموں اور باغیوں کے لئے سرکاری جیل خانہ بھی ہوتا ہے، جس کی شدت وصعوبت بھی اُسی درجہ کی ہے، جس درجہ کی مہمان خانہ کی آرائش وزیبائش اور راحت ولذت تھی۔ ارشادِ حق ہے:

وَاِنَّ جَهَـنَّمَ لَمَوْعِدُ هُمْ اَجْمَعِيْنَ o لَهَـا سَبْعَةُ اَبْوَابٍ، لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُوْمٌ o

اور ان سب سے جہنم کا وعدہ ہے، جس کے سات دروازے ہیں، ہر دروازے کے لئے ان لوگوں کے الگ الگ حصے ہیں۔

حکامِ جیل

حکامِ جیل کی شدت بھی ایسی ہی بتلائی گئی ہے، جیسے خود جیل خانہ کی شدت ہے:

عَلَيْهَا مَلآ ئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ o

اس (دوزخ) پر تند خو فرشتے ہیں جو خدا کی نافرمانی نہیں کرتے کسی بات میں جو اُن کو حکم دیتا ہے، اور جو کچھ حکم دیا جاتا ہے اس کو بجالاتے ہیں۔

حکامِ جیل کی تعداد

پھر ان حکامِ جیل کی تعداد بھی بتلائی گئی ہے کہ وہ انیس (۱۹) افسر ہیں:

عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ.

اس پر اُنّیس فرشتے ہوں گے۔

جیل خانہ کی سختیوں کے بارے میں فرمایا گیا:

اِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا o لِّلطّٰغِيْنَ مَاٰبًا o لّٰبِثِيْنَ فِيْهَآ اَحْقَابًا o لَايَذُوْقُوْنَ فِيْهَا بَرْدًا وَّلَا شَرَابًاo اِلَّا حَمِيْمًا وَّغَسَّاقًاo جَزَآءً وِّفَاقًاo

بے شک دوزخ ایک گھات کی جگہ ہے سرکشوں کا ٹھکانا جس میں وہ بے انتہا زمانوں رہیں گے، اس میں نہ تو وہ کسی ٹھنڈک کا مزہ چکھیں گے اور نہ پینے کی چیز کا بجز گرم پانی اور پیپ کے، یہ پورا بدلہ ملے گا۔

تکلیفِ جیل کی شدت و امتداد

پھر جیسے مقربوں اور محبوبوں کے لئے انعامِ شاہی دوامی ہوگا ایسے ہی باغیوں اور مجرموں کے لئے عذاب بھی دائمی ہوگا۔ ارشادِ حق ہے:

كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا لِيَذُوْقُوا الْعَذَابَ.

جب ایک دفعہ ان کی کھال جل چکے گی تو ہم اس پہلی کھال کی جگہ فوراً دوسری کھال پیدا کر دیں گے تا کہ عذاب ہی بھگتتے رہیں۔

قیدیوں کی غذا و شراب

ایک جگہ ان مجرموں کی غذا کے بارے میں فرمایا گیا:

اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا اَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَاِنْ يَّسْتَغِيْثُوْا يُغَاثُوْا بِمَآءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِى الْوُجُوْهِ بِئْسَ الشَّرَابُ، وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا.

بے شک ہم نے ایسے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے کہ اس آگ کی قناتیں گھیرے ہوں گی اور اگر فریاد کریں گے تو ایسے پانی سے اُن کی فریادرسی کی جائے گی جو تیل کی تلچھٹ کی طرح ہوگا۔ مونھوں کو بھون ڈالے گا۔ کیا ہی برا پانی ہوگا اور وہ دوزخ کیا ہی بری جگہ ہوگی۔

مجرموں کا لباس

ایک موقعہ پر ارشاد ہے:

سَرَابِيْلُهُمْ مِّنْ قَطِرَانٍ وَّتَغْشٰى وُجُوْهَهُمُ النَّارُ لِيَجْزِىَ اللّٰهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ اِنَّ اللّٰهَ سَرِيْعُ الْحِسَابِ.

ان کے کرتے قطران کے ہوں گے اور آگ ان کے چہروں پر لپٹی ہوگی تا کہ اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اس کے کیے کی سزا دے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ بڑی جلدی حساب لینے والا ہے۔

بطور خلاصہ ایک مقام پر ارشاد ہے:

هٰذَا وَاِنَّ لِلطّٰغِيْنَ لَشَرَّ مَاٰبٍ ٥ جَهَنَّمَ، يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمِهَادُ ٥ هٰذَا فَلْيَذُوْقُوْهُ حَمِيْمٌ وَّغَسَّاقٌ ٥ وَاٰخَرُ مِنْ شَكْلِهٖٓ اَزْوَاجٌ.

یہ ہے اور سرکشوں کے لئے برا ٹھکانا ہے، یعنی دوزخ۔ اس میں وہ داخل ہوں گے سو بہت ہی برا ٹھکانا ہے، یہ ہے اور ساتھ ہی کھولتا ہوا پانی اور پیپ ہے سو یہ لوگ اسے چکھیں۔ اور بھی اسی قسم کی طرح طرح کی (دردناک) چیزیں ہیں۔

مدتِ جزاء مدتِ عمل کے برابر نہیں ہوسکتی

یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ کفار کو یہ دائمی عذاب اور مومنین کو یہ دائمی انعام کیوں ہوگا؟ جب کہ ان کے اعمال محدود اور موقت تھے اور اس میں بھی خصوصیت سے سزا کے دائرے میں کافر کے لئے یہ چیز بظاہر خلافِ انصاف ہے، کہ اُس کے جرائم تو موقت اور آنی ہوں اور سزا دوامی اور غیر فانی۔

اس اشکال کا حل یوں سمجھنا چاہئے کہ عمل ایک پیکر اور جسم کی مانند ہے اور کوئی جسم بھی بغیر روح کے زندہ اور پائندہ نہیں ہوسکتا، اس لئے کوئی عمل محض صورتِ عمل سے جاندار اور مورثِ آثار نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ کسی اندرونی روح سے وابستہ نہ ہو۔

ادھر اعمال کی روح دو طرح کی ہے ایک روحِ پاک جسے ایمان کہتے ہیں اور ایک روحِ خبیث جسے کفر کہتے ہیں، ان میں سے ایک روح نورانی ہے اور ایک ظلمانی۔ ایمانی روح اس لئے نورانی ہے

کہ اس کا رخ ذاتِ حق کی طرف ہے، بلکہ یہ ایمان خود ایک صفتِ الٰہی ہے، چنانچہ مومن اللہ کے اسماء حسنٰی میں سے ایک اسم پاک ہے، جس سے واضح ہے کہ حقیقتاً مؤمن یعنی حق کا تصدیق کنندہ ہے اور بالفاظِ دیگر خود اپنا مصدقِ اولین خود اللہ تعالیٰ ہے اور تو اُس کی راہ چلنے اور تصدیق حق کرنے سے مؤمن بن جاتے ہیں، بالذات مؤمن نہیں ہوتے۔

اس لئے اگر ایمان صفتِ الٰہی ہوتے ہوئے بھی نورانی نہ ہو تو پھر نورانی اور کیا چیز ہوگی؟ اور کفر ظلمانی ہے، کیوں کہ کفر کے معنی حق کی تکذیب کے ہیں، جو بلا شبہ شیوۂ الٰہی نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اس سے زیادہ حق کو جاننے اور ماننے والا کوئی بھی نہیں، اس لئے کفر یہی نہیں کہ صفتِ الٰہی نہیں بلکہ صفتِ الٰہی کی ضد ہے، اس لئے اس صفت کا رخ اللہ کی طرف نہیں ہوسکتا۔ اور ظاہر ہے کہ نور کی ضد اور اس کی مقابل صفت ظلمت ہی ہوسکتی ہے۔

پس اعمال کے لئے روح تو دونوں ہیں ایمان بھی اور کفر بھی اور دونوں سے عمل جاندار اور پائیدار ہو جاتا ہے، مگر ایک روح رحمانی ہے، جو اپنے عمل کا رخ خدا کی طرف پھیر دیتی ہے اور وہ عمل عملِ صالح کہلانے لگتا ہے اور ایک روحِ شیطانی ہے، جس سے عمل کا رخ خدا سے پھر جاتا ہے اور عمل عملِ طالح کہلانے لگتا ہے۔

غور کرو تو ایمان و کفر دو نیتیں ہیں، جو عقیدۃً کی جاتی ہیں، ایمان تصدیق اور التزامِ طاعت کی نیت ہے اور کفر بلحاظِ واقعہ تکذیبِ حق اور التزامِ معصیت کی نیت ہے (خود کافر اپنے دل میں کچھ بھی سمجھتا رہے کہ وہ اطاعتِ حق کر رہا ہے) اور یہ نیت انسان کی موقت اور ہنگامی نہیں ہوتی بلکہ دوامی ہوتی ہے، مؤمن یا کافر برائے چندے ایمان و کفر اختیار نہیں کرتا بلکہ ابدالآباد کے لئے عزم باندھتا ہے کہ وہ اس سے جدا نہ ہوگا، البتہ یہ ابدیت موت کے وقت پائیدار ہو جاتی ہے، کیوں کہ موت کے بعد نفس کی کسی کیفیت یا نیت میں تبدیلی ناممکن ہے، موت کسی بھی عمل کے لئے قاطع نہیں بلکہ تکمیل کنندہ ہے۔ اسی لئے شریعت نے انسان کی پوری زندگی کی خوبی و خرابی کا دار و مدار خاتمہ کے عمل کو قرار دیا ہے۔ ارشادِ نبوی ہے:

انما العبرۃ بالخواتیم.

اعتبار کے قابل آخری اعمال ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة.

جس کا آخری کلام لا الہ الا اللہ ہو گیا وہ جنت میں داخل ہوا۔

ایک جگہ ارشادِ حق ہے:

تُحْشَرُوْنَ كَمَا تَمُوْتُوْنَ وَتَمُوْتُوْنَ كَمَا تَحْيَوْنَ.

تمہارا حشر ویسا ہوگا جیسی موت واقع ہوئی ہے اور موت ویسی ہوگی جیسی زندگی گزاری ہے۔

پس اب سمجھو کہ مؤمن کے لئے دائمی جنت اور کافر کے لئے ابدی جہنم درحقیقت عمل کا بدلہ نہیں کہ عمل تو واقعی موقت اور غیر دوامی تھا، بلکہ نیت کا صلہ ہے، جو ایمان و کفر کی صورت میں اس نے کی تھی اور وہ دوامی تھی، کیوں کہ موت کے وقت مومن و کافر دونوں کی یہ نیتیں تھیں اور یہ نیتیں نفس میں راسخ ہو کر جزو نفس بن چکی تھیں کہ ہم ابدالآباد تک اسی مذہب پر رہیں گے، جو ہم اختیار کر چکے ہیں اور نفس کے ابدی ہونے سے یہ نیت بھی ابدی ہوئی، اس لئے اُس کا صلہ بھی ابدی جنت و نار سے دیا جانا چاہئے تھا۔ بہر حال یہ جنت و نار عمل کا صلہ نہیں بلکہ ابدی نیت کا ابدی ثمرہ ہے، عمل محض اس مخفی اعتقاد و نیت کی ایک ظاہری علامت اور اُس کے وجود کی ایک شہادت ہے۔

ایں نماز و روزہ و حج و جہاد ہم گواہی دادن است از اعتقاد

اس لئے یہ سوال حل ہو گیا کہ جزاء بقدرِ عمل ہونی چاہئے، اگر عمل دائمی تو اجر بھی دائمی اور اگر عمل آنی تو جزاء بھی فانی، یعنی ایمان و کفر کا ثمرہ دائمی ہوگا اور عملِ محض کا ہنگامی، چنانچہ مسلم و کافر کو جو صلہ محض عمل پر دیا جائے گا وہ دوامی نہ ہوگا کہ عمل ہی دائمی نہ تھا۔

جیسے مومن کی بدی اور کافر کی نیکی اس لئے دوائمی نہیں کہ ان میں کوئی پائیداری روح ہی نہیں، جو ان کے عمل کو جاندار اور پائیدار بنائے اور یہ ابدی جزاء کے مستحق ہوں۔ مومن کی بدی کی روح نہ تو کفر ہے کہ اس میں ایمان مانا ہوا ہے اور کفر و ایمان جمع نہیں ہو سکتے اور نہ ایمان ہے کہ بدی کا منشاء کبھی ایمان ہو ہی نہیں سکتا، اس لئے اس کا منشاء بجز ہوائے نفس کے دوسرا نہیں نکلتا، جس کا تعلق نہ ایمان سے ہے نہ کفر سے، اس لئے اس نفسِ امارہ کی تہذیب و تربیت کے طور پر اسے دنیا میں چند

روزہ مصیبت اور بدی زیادہ ہونے پر آخرت میں چند روزہ جہنم دیا جائے گا اور جب اس نفس میں سے یہ آلائشیں نکل جائیں گی تو بالآخر اُس کے ایمان وعملِ صالح کا دوامی ٹھکانہ جنت ہوگا۔

اس طرح کافر کی نیکی بھی بے روح ہے نہ اس کی روح ایمان ہوسکتا ہے کہ ایمان کفر کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا اور نہ کفر ہی ہوسکتا ہے کہ نیکی کا منشاء کفر بھی نہیں ہوتا، اس لئے اس نیکی کا منشاء بلحاظ حقیقت بجز رسم ونمود اور دنیوی نمائش کے دوسرا نہیں ہوسکتا، اس لئے بطور مکافات دنیا میں اُس پر نعمتوں، مال ومنال اور عزت وجاہ وغیرہ کی بارش کردی جاتی ہے کہ نمائشی عمل کے لئے نمائشی جزاء اور وہ بھی نمائش گاہ ہی میں ہونی مناسب تھی، کیوں کہ اُس کے عمل کی طرح دنیا بھی نمائش ہی ہے، جسے قرآن نے دھوکہ کی ٹٹی اور زینت یعنی نمائش سے تعبیر کیا ہے۔

ہاں اس سے بھی زیادہ نیکی کی صورت کوئی غیر معمولی ہونے پر جہنم میں عذاب کی تخفیف سے اس کا صلہ دے دیا جاتا ہے جیسے ابوطالب کو تخفیفِ عذاب کا صلہ دیا گیا کہ انھوں نے عمر بھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اعانت کی اور مرتے وقت یہ نیت ظاہر کی کہ میں جتنا بھی زندہ رہوں یہ مدد جاری رکھوں گا پھر بھی کافر کا یہ صلہ داخلۂ جنت سے یوں نہیں دیا جاتا کہ وہ موضعِ قرب ورضاء ہے اور موضعِ قرب میں مغضوب اور معتوب داخل نہیں کیے جاسکتے، ہاں جہنم موضعِ غضب ہے اور غیظ وغصہ دشمن پر بھی ہوتا ہے اور اپنے پر بھی، اس لئے مومن کو چند روزہ جہنم سے تکلیف دی جائے گی اور بھی بطور تہذیب نہ بطور تعذیب، لیکن کافر کو چند روزہ جنت نہیں دی جاسکتی کہ مغضوب ومعتوب سے ایک آن کے لئے بھی رضاء وخوشنودی نہیں ہوتی کہ اسے محلِ رضاء میں داخلہ کی اجازت دی جائے۔

بہر حال یہ اصول اپنی جگہ برقرار ہے کہ جزاء بقدرِ عمل ہونی چاہئے۔ عمل وقتی تو جزاء بھی وقتی اور عمل دوامی تو جزاء بھی دوامی۔ البتہ جزئیات پر اس کے منطبق کرنے میں جو شبہ تھا وہ زائل ہوگیا۔

شاہی خزانہ

ہاں اب اس پر غور کرو کہ سرکاری جیل خانہ ہو یا سرکاری مہمان خانہ، دفاتر ہوں یا مراکزِ عمل، تمام عمالِ حکومت سے محافظین مراکز اور فوج وسپاہ وغیرہ کا بقاء اور جماؤ بغیر تنخواہ اور روزینہ کے نہیں

ہوسکتا، جس سے فوج کی زندگی اور فراہمی ہوتی ہے اور اس روزینہ سے وہ ہر آن بادشاہ کی دعا گو اور صرف اسی کی قوت پر نازاں رہتی ہے، اُس کی حقیقی قوت بادشاہ کی قوت سے پیدا ہوتی ہے۔ اور صرف اس لئے وہ اسی کی قوت کو مانتی ہے گویا تفویض وتسلیم کی راہ چلتی ہے۔ اسی طرح یہ الٰہی فوج بھی عرش کے خزانوں سے روزینہ پاتی ہے، جس سے منتفع ہو کر اس میں تفویض وتسلیم اور خالص وفاداری کے جذبات اس درجہ پیدا ہو جاتے ہیں کہ وہ اللہ کی قوت کے سوا ہر قوت کی نفی کرنے لگتی ہے ورنہ اگر فوج کسی دوسرے کی قوت کا رعب ماننے لگے تو بلاشبہ ایسی فوج غدار کہلائے گی۔

عن ابی ھریرۃؓ عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال الا ادلک علٰی کلمۃ من تحت العرش من کنز الجنۃ لا حول ولا قوۃ الا باللّٰہ یقول اللّٰہ تعالٰی اسلم عبدی واستسلم. (مشکوٰۃ باب ثواب التسبیح ص۲۰۲)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں تمہیں اُس کلمہ کا پتہ نہ دوں جو عرش کے نیچے ایک خزانہ ہے جنت کا؟ وہ **لا حول ولا قوۃ الا باللّٰہ العلی العظیم** کا کلمہ ہے کہ اس کے پڑھنے پر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرا بندہ مطیع اور وفادار ہو گیا۔

نیز انس بن مالک کی حدیث میں ہے:

واعطیتک خواتیم سورۃ البقرۃ من کنزٍ تحت العرش لم اعطھا نبیًّا قبلک. (خصائل کبریٰ ص ۲/۱۹۷)

اور اے محمد! میں نے تجھے سورہ بقرہ کی آخری آیتیں عطا کی ہیں جو عرش کے نیچے ایک خزانہ ہے، جسے میں نے کسی نبی کو تجھ سے پہلے عطا نہیں کیا۔

بہر حال شاہی سطوت و ہیبت اور سلطنت کے کر وفر کے لئے انہی مظاہر شوکت کی ضرورت ہوتی ہے، جو اوپر ذکر کیے گئے اور ظاہر ہے کہ سلطنت کی حیثیت کے مطابق ہی یہ لوازمِ سلطنت مہیا کیے جاتے ہیں، اس لئے جیسی اللہ کی سلطنت تھی اور اُس کی سلطنت سے بڑھ کر اور کس کی سلطنت ہوسکتی ہے؟ اس لئے ویسے ہے عظیم وجلیل اس کے لوازمِ سلطنت بھی ہیں، جن کا اجمالی نقشہ بطور مثال پیش کیا گیا۔

آسمانی بادشاہت کے اصولِ انتظام اور تدابیرِ ملکی

نظمِ حکومت کا اجمالی خاکہ

لوزامِ سلطنت، کروفر اور دبدبہ شاہی کے تمام مظاہر قائم کر دیئے جانے کے بعد سب سے پہلے اصولِ انتظام اور نظامِ مملکت کی تشکیلات کا درجہ آتا ہے، جن کا مقصد رعیت کی بہبود و فلاح اور اس کی آسائش و راحت ہوتی ہے، ان انتظامات کی تنظیم و ترتیب کے لئے تخت نشینی اور اعلانِ سلطنت کے بعد سب سے پہلے بادشاہ وزراء کی ایک مجلس ترتیب دیتا ہے، جس کو کابینہ وزارت کہا جاتا ہے، اپنے لئے اُن میں سے ایک بہترین قابلیت کا شخص بطور حاجب یا پرائیویٹ سکریٹری منتخب کرتا ہے جو اعیانِ مملکت اور وزارتوں کے درمیان واسطۂ خطاب و کتاب ہوتا ہے جسے عرض بیگی بھی کہتے ہیں اور پھر اس سے بھی اعلیٰ کمالات کا ایک فرد اپنے لئے بطور وزیر اعظم چنتا ہے، جو اس کی طرف سے بطور نمائندگی تمام ملک پر بذریعہ فرامین شاہی حکومت کرتا ہے، پھر قابل اور مطیع افراد کی ایک مجلس مشاورت ترتیب دی جاتی ہے، جس میں وفا شعار دوست اور اعلیٰ ترین سنجیدہ طبقہ کے اشخاص جمع کیے جاتے ہیں، اس مجلس کے مشورہ سے اول شہروں کی بنیادیں ڈالی جاتی ہیں اُن میں رعیت بسائی جاتی ہے، پھر شہری ضروریات مہیا کی جاتی ہیں۔

مثلاً شہر میں میونسپلٹی روشنی اور بجلی کا انتظام کرتی ہے، تا کہ شہر میں اندھیرا نہ رہے، البتہ آرام کے وقت روشنی گل بھی کر دی جاتی ہے۔ صفائی اور حفظانِ صحت کے اسباب فراہم کیے جاتے ہی، تا کہ شہر صاف ستھرا اور ہوا صحت بخش رہے، پھر وزیر زراعت، تخم ریزی اور کاشت کی صورتیں پیدا کرتے ہیں، زمین داری اور کاشت کاری کے اصول و قوانین مدون ہوتے ہیں۔ مال کی پیداوار پر تجارت کا سوال اٹھتا ہے اور وزارتِ مال بنتی ہے، ملکی اور غیر ملکی تجارت کے اصول و قوانین وضع ہوتے ہیں۔ آراضی اور تجارت کے اموال پر سرکاری مال گزاری اور ٹیکس تشخیص کیا جاتا ہے، جس کو سرکاری پیادے وصول کرتے ہیں۔ رسیدیں دی جاتی ہیں، جو بڑا مال گزار ہوتا ہے اس کو بادشاہ

درباریوں میں داخل کرتا ہے، خطابات ملتے ہیں، خلعت دیئے جاتے ہیں، اور وہ عمائدِ ملک میں شامل ہوجاتا ہے۔

پھر رعیت کے جان و مال کی حفاظت کے لئے وزارتِ دفاع قائم ہوتی ہے۔ وزیر دفاع کے ماتحت پولیس اور فوج مہیا کی جاتی ہے، تاکہ چوروں اور ڈاکوؤں کا انتظام کرے، رعیت میں بغاوت یا تمرد کے خطرات کو پیش نظر رکھ کر خفیہ پولیس مقرر کی جاتی ہے، جو رعیت کی نقل و حرکت کی تمام اطلاعات محکمہ بالا کو پہنچاتی ہے، جس سے ہر ہر شخص کا ریکارڈ شاہی محکمہ میں قائم ہوتا رہتا ہے، دفاتر بنائے جاتے ہیں اور دفتر کے اوقات متعین ہوتے ہیں، ان سب امور کی مثلیں محفوظ رکھی جاتی ہیں اور مختلف دفاتر میں یہ تمام امور قلمبند ہوتے رہتے ہیں، تاکہ ان میں کوئی بدمعاش نمبری ثابت ہو تو اس پر مقدمہ چلایا جائے اور وہ سزا پائے۔

سرکاری جیل خانہ بنایا جاتا ہے، جس میں انواع واقسام کی مختنتیں اور محن رکھے جاتے ہیں، تاکہ ظالم قیدی تو اپنے کیفر کردار کو پہنچیں اور مظلوم اپنی آنکھیں ٹھنڈی کر سکیں، جس درجہ کا جرم ہوتا ہے اسی درجہ کی سزا دی جاتی ہے، اگر محض عملی جرم ہے، جو وقتی ہوتا ہے تو سزا بھی موقت۔ اور اگر نیتی اور ملکاتی جرم ہے جیسے بغاوت جو روحی ہونے کے سبب دائمی ہے، تو سزا بھی دائمی۔

گورنمنٹ ہاؤس بنایا جاتا ہے کہ شاہی مہمانوں کو ٹھہرایا جائے، ان کا اکرام کیا جائے، انھیں اعلیٰ ترین خطابات اور القاب سے یاد کیا جائے۔ قانون بنایا جاتا ہے، جس کی روح سے تمام محکموں اور عملہ و خدمہ اور حکام و رعیت سے باز پرس کی جائے۔ وزارتِ تعلیم بنائی جاتی ہے اور اقلیمیں و صوبے متعین کئے جاتے ہیں، صوبوں کے لئے بمشورۂ پارلیمنٹ گورنر منتخب ہوتے ہیں، ہر صوبے کے لئے اس کی ضروریات کے مطابق بذریعہ وزیر تعلیمات نصاب مقرر کیا جاتا ہے، اس میں اپنے بادشاہ سے محبت اور اس کے احکام کی بے چون و چرا پیروی سکھلائی جاتی ہے۔ معاشیات اور اقتصادیات کی تعلیم دی جاتی ہے، قانون اور لاء پڑھایا جاتا ہے، جس سے رعیت میں مختلف قابلیت کے انسان پیدا ہوتے ہیں۔ انھیں عہدے دیئے جاتے ہیں، حکومت کی خدمات سپرد ہوتی ہیں اور پھر حسبِ حیثیت

وہ مقربانِ شاہی میں بھی شامل کیے جاتے ہیں اوراس طرح واسطہ یا بلاواسطہ ان تعلیمات سے عام رعیت شائستہ اور مہذب بنتی ہے۔ پھر ان تمام انتظامات کی روح سلطنت کی ایک بنیادی غرض و غایت اور ایک جچا تلا نصب العین ہوتا ہے، جس کی خاطر بادشاہ اُس کا بینہ اوراس کا اپنا گروہ اپنے ملک کو وسیع سے وسیع تر بنانے کے لئے کوشاں رہتا ہے۔

یہ اغراض مختلف ہوتی ہیں اور حکومت کے اپنے اجتماعی مزاج کی افتاد کے مطابق ہی یہ غرضیں مشخص کی جاتی ہیں، اور پھر اُسی غرض و غایت اور مقصد کی روشنی میں حکومت کی پالیسی اور حکمتِ عملی متعین ہوتی ہیں، جس پر بالآخر پورا نظامِ حکومت گردش کرتا ہے۔

دنیا کی سلطنتوں کے یہ اصول اور نظامِ عمل درحقیقت خدا ہی کی سلطنت کے اصول کی نقالی اور ناتمام تصویر ہے، آسمانی بادشاہت کے سلسلہ میں مالک الملک نے یہ اصول تشریعی اور تکوینی طور پر قائم فرمائے اور دنیا کے سامنے نمونہ عمل پیش کر کے ان کی فطرتوں میں سلطنت کے یہ خاکے پیوست کردیئے جن کے ماتحت سلاطین دنیا نے سلطنتیں کرنا سیکھیں اور اپنے اپنے نظام صحیح اور غلط طریق پر قائم کیے۔

نظامِ حکومت کے پانچ بنیادی اصول

غور کیا جائے تو ان اصول و انتظامات کے سلسلہ میں پانچ چیزیں خصوصیت سے اہم اور اساسی شمار کی گئی ہیں، جن کے بروئے کار لانے میں پہل کی جاتی ہے۔ اعلانِ بادشاہت اور بیعتِ عامہ یا عہدِ میثاق، حکومت کے نصب العین اور مقصد کی تشہیر، حکومت کی سرکاری پالیسی کی اشاعت، مناسبِ مقصد رجالِ کار کا انتخاب اور نظامِ حکومت کی اجمالی تشکیل، ملکی قانون اور حکمرانی، ان ہی پانچوں موضوعوں پر الگ الگ مستقل عنوانوں کے تحت میں آپ کو اس باب میں متعلقہ جزئیات ملیں گے۔

نظامِ مملکت کا اصولی نقشہ

تخت نشینی اور اعلانِ بادشاہت

چنانچہ نظامِ مملکت اور تدابیرِ ملکی کے سلسلے میں سب سے پہلے سلاطین اپنی تخت نشینی کی رسم ادا کرتے ہوئے اپنی بادشاہت کا باضابطہ سرکاری طور پر اعلان کرتے ہیں کہ ہم اس مملکت کے فلاں فلاں وجوہ سے حق دار ہیں۔ ہمیں اس مملکت کی تمام املاک میں حاکمانہ تصرف کا اختیار ہے اور اس کی زمامِ سلطنت ہمارے ہاتھ میں ہوگی، سو اس شہنشاہِ حقیقی نے بھی اولاً تختِ سلطنت پر جلوہ فرما کر جس کا اصطلاحی لقب استواء علی العرش ہے عرش سے فرش تک اور ثریا سے ثریٰ تک کے ذرہ ذرہ پر اپنی ملوکیت اور ملکیتِ عامہ کا اعلان فرمایا۔ مالکیتِ مطلقہ کا اعلان قرآنی الفاظ میں حسبِ ذیل ہے:

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى، لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرٰى.

وہ بڑی رحمت والا عرش پر قائم ہے۔ اسی کی ملک ہیں جو چیزیں آسمانوں میں ہیں اور جو چیزیں زمینوں میں ہیں اور جو چیزیں تحت الثریٰ میں ہیں۔

پھر اپنی ملوکیتِ عامہ کا اعلان فرمایا جس کو قرآن شریف نے نقل فرمایا ہے:

لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يُحْيِيْ وَيُمِيْتُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ.

اسی کی سلطنت ہے آسمانوں اور زمینوں کی، وہی حیات دیتا ہے اور وہی موت دیتا ہے اور وہی ہر چیز پر قادر ہے۔

پھر اپنی ملوکیتِ عامہ کے اعلان کے ساتھ اپنی صفاتِ ملوکانہ کا بھی اعلان فرمایا جو درحقیقت اس ملوکِ عامہ کی وجوہ و دلائل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ارشادِ قرآنی ہے:

هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ۔

وہ ایسا معبود ہے کہ اُس کے سوا کوئی اور معبود نہیں۔ وہ بادشاہ ہے، پاک ہے، سالم ہے، امن دینے والا ہے، نگہبانی کرنے والا ہے، زبردست ہے، خرابی کا درست کردینے والا ہے، بڑی عظمت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ لوگوں کے شرک سے پاک ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ مالک الملک کی یہ ملوکانہ شان رسمی بادشاہوں سے جداگانہ اور بالاتر ہے۔ بنے ہوئے سلاطین اپنی شانِ بادشاہت میں ملک کے محتاج ہوتے ہیں، یعنی بذاتِ خود قدرت واقتدار اور غلبہ کے مالک نہیں ہوتے، بلکہ فوج سپاہ اور رعیت کی بخشی ہوئی طاقت اور اس کے تعاون سے ملک پر قبضہ واقتدار پاتے ہیں۔

پھر یہ اقتدار بھی عارضی ہوتا ہے، جو ہر وقت زوال کے کنارے پر کھڑا رہتا ہے، اگر کسی طاقتور غنیم نے حملہ کر دیا یا رعایا ہی بگڑ بیٹھی یا بادشاہ ہی گرفتارِ مرض وبلا ہو کر موت وفناء کے کنارے آ لگا تو ساری قدرتیں بھی ختم ہو جاتی ہیں اور ملک سے اس کا اقتدار بھی فنا ہو جاتا ہے۔ لیکن آسمانی بادشاہت میں قصہ برعکس ہے کہ نہ صرف یہی کہ بادشاہ حقیقی اپنے ذاتی غلبہ واقتدار میں ملک کا محتاج نہیں بلکہ پورا ملک اور اس کا ذرہ ذرہ خود اپنے وجود و بقاء میں اس شہنشاہِ حقیقی کا محتاج ہے کہ وہ صرف بادشاہ ہی نہیں خالق و مالک اور موجد وصانع بھی ہے، اسی لئے اس کا ملک اور اقتدار کسی کا بخشا ہوا نہیں بلکہ خود اس کا اپنا ہے، ساتھ ہی وہ زوال ومغلوبیت اور عجز و درماندگی سے پاک بھی ہے، کیوں کہ وہ قدوس و سلام بھی ہے، جس تک کسی نقص وعیب کی رسائی نہیں۔ پھر ملک پر اس کا یہ قبضۂ عام اور تسلطِ تام نا قابل تسخیر بھی ہے، کسی غیر اور کسی دشمن کی مجال نہیں کہ اس کے ملک کا کوئی ذرہ اور چپہ اپنے ہاتھ میں لے سکے کہ جیسے اس کی ذات لاشریک لہٗ ہے، اس کی صفتِ ملوکیت بھی لاشریک لہٗ ہے، اس لئے ملک بلاشرکتِ غیرے صرف اُسی کے مضبوط اور طاقتور ہاتھوں کی پوری گرفت میں ہے:

تَبٰرَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ.

برکت والی ہے وہ ذات کہ اُس کے ہاتھ میں ملک ہے۔ اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

وَلَمْ یَكُنْ لَّهٗ شَرِیْكٌ فِی الْمُلْكِ وَلَمْ یَكُنْ لَّهٗ وَلِیٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِیْرًا.

اور نہ اس کا کوئی شریک سلطنت میں ہے اور نہ کمزوری کی وجہ سے اس کا کوئی مددگار ہے، اور اس کی خوب بڑائیاں بیان کیجئے۔

پھر اس ملک کی اشرف ترین نوع اور قابل ترین رعیت (بنی نوعِ انسان) کے حق میں خصوصیت سے اپنی بادشاہت کا کھلا اعلان فرمایا تا کہ انسان جیسی قابل ترین نوع کو بھی ہر وقت اپنی غلامی پیش نظر رہے اور وہ کبھی بھی اس واحد شہنشاہی کے مقابلہ پر یا متوازی انداز میں یا ماتحتی کے ساتھ کسی درجہ میں بھی اپنی بادشاہی کا خواب نہ دیکھے۔ فرمایا:

مَلِكِ النَّاسِ ۝ اِلٰـهِ النَّاسِ .

آدمیوں کے بادشاہ، آدمیوں کے معبود۔

غرض تخت نشینی کے ساتھ ملکیت، ملوکیت، اقتدارِ اعلیٰ اور تمام اوصافِ ملوکانہ کی ملک میں منادی کر دی گئی ہے۔

حلفِ وفاداری اعیانِ ملک سے

ظاہر ہے کہ اعلانِ بادشاہت کے بعد بادشاہ اپنی شاہی پوزیشن کو خاص عنوان سے ظاہر کر کے اعیانِ ملک اور عوام سے وفاداری کا حلف لے لیتا ہے، جس میں وہ صاف لفظوں میں اقرار کرتے ہیں کہ ہم حضور کے سوا کسی کی حکومت نہیں مانیں گے۔ یہ سر اور پیشانی صرف جہاں پناہ ہی کے سامنے جھکے گی اور ہم سب حکومت کی خدمت بجا لانے کے لئے کمر بستہ رہیں گے۔ حلف کے الفاظ متعین ہوتے ہیں، جو رعیت کو ادا کرنے پڑتے ہیں۔ سو آسمانی بادشاہت کی طرف سے بھی حلف کے الفاظ متعین کر کے حلفِ وفاداری لیا گیا ہے، سب سے پہلے عمائدِ ملک یعنی انبیاء کو حلف دلایا گیا کہ پیمان کرو اور وہی الفاظِ عہد و پیمان کے دوہراؤ جو ہم نے تجویز کر دیئے ہیں:

قُلِ اللّٰهَ اَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهٗ دِیْنِیْ.

آپ کہہ دیجئے کہ میں تو اللہ ہی کی عبادت اس طرح کرتا ہوں کہ اپنی عبادت کو اُسی کے لئے خالص رکھتا ہوں۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

قُلْ اِنِّیْٓ اُمِرْتُ اَنْ اَعْبُدَ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّیْنَ وَاُمِرْتُ اَنْ اَكُوْنَ اَوَّلَ مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ.

آپ کہہ دیجئے کہ مجھ کو حکم ہوا ہے کہ میں اللہ کی اس طرح عبادت کروں کہ عبادت اُسی کے لئے خالص رکھوں اور مجھ کو یہ حکم ہوا ہے کہ سب مسلمانوں میں اول میں ہوں۔

کہیں فرمایا گیا:

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ.

کہہ دیئے کہ وہ یعنی اللہ ایک ہے۔

پھر ایک عام عہد نامہ تجویز کر دیا گیا جو رعایا کے عام افراد اور ہر عاقل بالغ سے لیا جائے اور وہ یہ کہ ہر شخص برسر دربار یعنی نماز میں پانچ وقت دست بستہ حاضر ہو کر کہے:

مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ ○ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ ○

جو مالک ہیں روزِ جزا کے، ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں آپ ہی سے درخواستِ اعانت کرتے ہیں۔

گویا سورۂ فاتحہ حلف نامہ ہے، جس میں بادشاہِ حقیقی کی ثناء وصفت کے بعد حلفِ وفاداری کے الفاظ دوہرائے جاتے ہیں اور جس کے آخر میں غیر مشتبہ الفاظ میں اس کا عہد کیا جاتا ہے کہ ہم سرکار اور سرکاری عمال کے ان نائبوں کے وفادار رہیں گے، جن کو بادشاہ نے اپنے انعامات سے نوازا ہے، یعنی انبیاء وصدیقین اور شہداء وصالحین۔ پھر ساتھ ہی اس کا بھی عہد کیا جاتا ہے کہ سرکار کے باغیوں اور دشمنوں کا کبھی ساتھ نہ دیں گے، جن کے لقب مغضوب اور ضال ہیں، جیسے یہود ونصاریٰ اور پھر دنیا کی تمام باطل پرست اقوام۔

حلفِ وفاداری عام اجزاءِ ملک سے

پھر ان اعیانِ مملکت اور عوام کے بعد عام اعضاءِ ملک سے خواہ وہ غیر ذی روح ہی ہوں حلفِ وفاداری اٹھوایا جاتا ہے، جس کے لئے انسانوں کی طرح مستقل قول وقرار کی ضرورت نہیں پڑتی صرف عملی نیازمندی کافی ہوتی ہے۔ چنانچہ کائنات کے ہر ہر ذرّہ کی جانب سے جو اس حکومت کی رعایا ہے، جھکنے اور اس کی وفاداری کے گن گانے کی خبر دی گئی، جو ان کے حق میں حلفِ اطاعت ہے، پہلے ان کے سر تسلیم خم کر دینے کا ذکر فرمایا گیا کہ کون ہے، جو اس کی عظمت وجلال کے سامنے سر جھکائے ہوئے نہیں ہے؟

اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ وَلَهٗٓ اَسْلَمَ مَنْ فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا وَّاِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ.

کیا پھر دین خداوندی کے سوا اور کسی طریقہ کو چاہتے ہیں؟ حالاں کہ حق تعالیٰ کے سامنے سب سر افگندہ ہیں جتنے آسمانوں اور زمین میں ہیں خوشی سے اور بے اختیاری سے، اور سب خدا ہی کی طرف لوٹائے جائیں گے۔

اسی طرح اُن کی وفاداریوں کے گن گانے اور اسی کی تحمید اور تسبیح میں مصروف رہنے کا ذکر فرمایا جو درحقیقت ان اشیاءِ کائنات کی طرف سے ہر آن حلفِ وفاداری کی اسی طرح تجدید ہے جیسے انسانوں کے لئے نماز میں یہ تجدیدِ حلف رکھی گئی ہے، جس سے ساری رعایائے کائنات کا زیرِ اقتدار شاہی ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے:

يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِى السَّمٰوَاتِ وَمَا فِى الْاَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوْسِ الْعَزِيْزِ الْحَكِيْمِ.

سب چیزیں جو کچھ آسمانوں میں ہیں اور جو کچھ زمین میں ہیں اللہ کی پاکی بیان کرتی ہیں، جو کہ بادشاہ ہے، پاک ہے، زبردست ہے، حکمت والا ہے۔

اور فرمایا:

كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلٰوتَهٗ وَتَسْبِيْحَهٗ.

سب کو اپنی اپنی دعاء و تسبیح معلوم ہے۔

آیتِ بالا میں الملك کے لفظ سے اللہ کی ملکیت اور ملوکیت کی شانوں کا تذکرہ کر کے تسبیح کائنات کو اس سے جوڑنے سے اشارہ ہے کہ یہ تسبیح الٰہی درحقیقت اللہ کی شانِ بادشاہت اور اس کی شانِ ملکیت کا حقِ وفاداری ادا کرنے کے لئے ہوتی ہے۔

آسمانی بادشاہت کا نصب العین

ربوبیت وہدایت

اعلانِ بادشاہت کے بعد حکومت کی لائن میں اساسی اور ابتدائی چیز اُس کے نصب العین کا اعلان ہے، جس کے اردگرد اس حکومت کے اعمال وعمال گردش کرتے ہیں، کیوں کہ بلا نصب العین کی جدوجہد اور بغیر منزلِ مقصود کا سفر ظاہر ہے کہ نہ کوئی سنجیدہ جدوجہد ہے نہ کوئی معقول سفر، بلکہ اس کا نام فعلِ عبث ہوتا ہے، جس سے دنیا کی معمولی اور عارضی حکومتیں بھی بری ہیں چہ جائے کہ آسمانی حکومت جیسی حقیقی اور دائمی حکومت۔ ہاں مگر حکومتوں کے نصب العین مختلف ہوتے ہیں مثلاً کسی حکومت کا نصب العین محض جاہ واقتدار ہوتا ہے اور کسی کا تکثیر مال اور جمع خزائن، کسی کا تعیش اور وسائل عیش کی فراہمی ہوتا ہے اور کسی کا تفریح نفس اور دادِ عیش ونشاط۔ کسی کا جوع الارض اور ہوسنا کی ہوتا ہے اور کسی کا اقوامِ عالم کو زیر کر کے غلام بنا لینا۔ کسی کا جذبۂ انتقام اور دل آزاریٔ خلق اللہ ہوتا ہے اور کسی کا مخلصانہ طریق پر خدمتِ خلق اللہ۔

بہر حال جو بھی جس حکومت کا نصب العین قرار پا جاتا ہے، اسی کے محور پر اس حکومت کے تمام نظری اور عملی اقدامات گھومتے رہتے ہیں، تاکہ اسے حکومت کی پوری جدوجہد کے ساتھ زیادہ سے زیادہ حاصل کیا جاسکے۔ پس یہ ناممکن تھا کہ خدائی حکومت کا کوئی نصب العین نہ ہو جس کے اردگرد اس حقیقی حکومت کے کاروبار گردش میں آئیں اور وہی نصب العین حکومت کی ساری نقل وحرکت کا محور ہو۔ سو ظاہر ہے کہ دنیا کی ساری حکومتوں میں کتنا ہی بلند نصب العین کیوں نہ ہو بادشاہ خود رعیت کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ جاہ یا مال یا تفریح وعیش خود اپنی ہی رعیت سے کسب کرتا ہے، رعیت اس کی بیخ وبنیاد ہوتی ہے، اگر رعیت نہ ہو یا قبضہ کی نہ ہو تو اس کی بادشاہی بھی قائم نہیں رہ سکتی، یا رہتی ہے تو کھوکھلی جڑوں کی بادشاہت ہوتی ہے، جس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

رعیت چو بیخند سلطان درخت درخت اے پسر باشد از بیخ سخت

یا اگر بادشاہ عیش وتفریح سے منہ موڑ کر خدمتِ خلق بھی کرتا ہے تو اس میں بھی اسے دنیوی نام یا اخروی انعام کی توقع ہوتی ہے، اس لئے کبھی بھی دنیوی سلطنت کا نصب العین باوجود اپنی اعلیٰ ترین بلندی کے بادشاہ کی غرض واحتیاج سے خالی نہیں ہوتا اور بہرصورت انسانی حکومتیں اغراض پر مبنی ہوتی ہیں خواہ وہ اغراضِ فاسدہ ہوں یا اغراضِ محمودہ۔

لیکن ظاہر ہے کہ خدا کی حکومت میں کسی غرض واحتیاج کا تصور بھی نہیں ہوسکتا، نہ وہ مخلوق کا محتاج ہے نہ غرض مند، جاہ ومال خود اسی کے خزائن سے اور اسی کے نام پر یعنی حق وعدل سے حاصل کیا جاتا ہے تو وہ ان چیزوں کا کیا محتاج ہوسکتا ہے اور یہ چیزیں اُس کے کسی فعل کی غرض وغایت کیا بن سکتی ہیں؟ جو خود اُسی کی دریوزہ گر ہیں۔

رہی عیش وتفریح سو اس سے بھی وہ بری وبالا ہے کہ یہ سب شہوانی اہواء ہیں اور اس کی بارگاہِ رفیع ان دنی اور خسیس امور سے پاک اور بالاتر ہے، سو وہ بھی اس کی حکمرانی کی غرض وغایت کیا بن سکتی ہیں؟ اب رہی خدمتِ خلق ورعیت سو وہ کسبِ کمال کے لئے ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو ذات بابرکات سارے ہی کمالات کا اپنی ذات سے مخزن اور منشا ہے اسے کسبِ کمال کی کب احتیاج ہوسکتی ہے کہ وہ اس کی سلطنت کی غرض وغایت قرار پائے؟ جب کہ خود کمالات ہی اپنے وجود میں اُس کے محتاج ہیں۔ اس لئے اُس کی حکومت میں کسی ادنیٰ یا اعلیٰ غرض کا شائبہ بھی نہیں ہوسکتا۔

بنابریں اس کی سلطنت کا ایک ہی نصب العین ہوسکتا ہے اور وہ بادشاہ کی ذات کی نسبت سے تو اظہارِ صفات وکمالات ہے، اور رعیت یا خلائق کی نسبت سے تربیتِ خلق، تہذیبِ نفوس ہے۔ یعنی خود اپنے کمالات سے رعیت کی تکمیل کر کے ہر ایک کو اُس کی حدِ کمال پر پہنچا دینا۔ بالفاظِ دیگر خدائی حکومت کا نصب العین رعیت سے کسبِ کمال کرنا نہیں بلکہ رعیت کو خود اپنے سے کسبِ کمال کرانا ہے، تاکہ ہر چیز باکمال بن کر اپنے خلقی اور مخفی جوہر دکھلانے لگے اور ظہور حقائق سے خود یہ شئے اور اُس کی ابناءِ جنس مستفید ہوں۔

پس خود رعیت کی تہذیب وتکمیل اور وہ بھی خزانۂ شاہی سے اس آسمانی بادشاہت کا نصب العین ہے، جس کو جامع لفظوں میں ربوبیت وہدایت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ کسی چیز کو اُس کی

حدِ کمال پر پہنچانا ربوبیت کہلاتا ہے اوراس حصولِ کمال کی راہ پر ڈال دینا یا کم از کم کمال کی راہ دکھلانا ہدایت کہلاتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم نے جہاں اس بادشاہِ حقیقی کی ساری رعیت کی تخلیق اور پیدائش کا ذکر فرمایا ہے وہیں اس پیدائش کے بعد اُس کی تربیت و ہدایت کا بیک دم احسان بھی جتلایا ہے، تاکہ تخلیق کی غرض وغایت خود رعیت کی بہبود واضح ہو، نہ کہ مالک الملک کا کوئی سود و بہبود۔

گویا اس بادشاہت میں یہ رعیت بسائی ہی اس لئے گئی ہے کہ اس کی ربوبیت و ہدایت کی جائے، تاکہ وہ بادشاہ سے کسبِ کمال کر کے قربِ شاہی حاصل کرے اوراسی طرح خود اُسی کی تکمیل ہو جائے۔ ارشادِ حق ہے:

رَبُّنَا الَّذِیْٓ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰی.

ہمارا رب وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کے مناسب بناوٹ عطا فرمائی۔

یہی نصب العین تشریعی حکومت کا بھی ارشاد فرمایا گیا ہے، جو انسانوں کے لئے مخصوص ہے۔ چنانچہ اس حکومت کے وزراء اور نائبانِ سلطنت یعنی انبیاء علیہم السلام کا کام ہی تربیتِ خلق اللہ اور ہدایت وارشاد رکھا گیا ہے، تاکہ اس حکومت کی یہ مخصوص رعیت تعلیم یافتہ مہذب اور شائستہ بن جائے اور ملک آباد اور رعایا دل شاد رہے۔ ارشادِ حق ہے:

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنَاتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْکِتَابَ وَالْمِیْزَانَ لِیَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.

ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلے کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے اُن کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے کو نازل کیا، تاکہ لوگ اعتدال پر قائم رہیں۔

اوراسی لئے سورۂ فاتحہ میں حلفِ وفاداری کے الفاظ سکھلا کر ہدایت مانگنا بھی ساتھ ہی ساتھ سکھلایا گیا تاکہ وفاداریٔ حکومت کی غرض وغایت خود اس رعیت ہی کی تکمیل و تربیت ثابت ہو جائے جو ہدایت سے ہوتی ہے۔ چنانچہ اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ کے متصلاً بعد ہی فرمایا گیا:

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ.

بتلا دیجئے ہم کو راستہ سیدھا۔

حکومت کی سرکاری پالیسی

رحمتِ عامّہ

مقصدِ حکومت متعین ہو جانے کے بعد روشِ کار اور حکمتِ عملی یعنی اندازِ حکمرانی اور مخفی منشاءِ حکومت کا مسئلہ آتا ہے جسے سرکاری پالیسی کہا جاتا ہے۔ پس جب کہ مقصدِ حکومت شاہی جود و کرم اور تربیت و تکمیلِ رعیت ٹھہرا تو قدرتی طور پر اس آسمانی بادشاہت کی حکمتِ عملی خود متعین ہو جاتی ہے کہ وہ رحمتِ عامّہ اور شفقتِ تام کے سوا دوسری چیز نہیں ہوسکتی۔ کیوں کہ رعیت کو سب کچھ اپنے ہی خزانہ سے بلا معاوضہ دینا حتیٰ کہ انھیں ہستی اور وجود کی دولت بھی خود ہی بانٹنا، انھیں بقاء و استقرار بھی خود ہی دینا، ان کے لئے غذا اور دوا بھی خود ہی مہیا کرنا، انھیں ظرف و مکان اور مستقر بھی خود ہی عنایت فرمانا اور ان کی تدریجی تربیت کے لئے زمانی مسافت (زمانہ) بھی خود ہی پیدا فرمانا اور ان کی معنوی اور روحانی نشو و نما بھی خود ہی بخشنا۔

غرض رعیت کو خود ہی بنانا، خود ہی ابھارنا، خود ہی ان کی بھلائی چاہنا، خود ہی انھیں باکمال بنانا، خود ہی کمال کے خزانے اُن کے لئے کھولنا اور باکمال بنا کر پھر خود ہی انھیں اپنے سے قریب کر کے مقربِ بادشاہی بنالینا رحمتِ واسعہ اور شفقتِ تامہ کے علاوہ اور کیا لقب پاسکتا ہے کہ بغیر اس رحمتِ عامہ اور شفقتِ تامہ کے یہ الطاف و عنایات ممکن نہیں۔

پس اس سے جہاں یہ واضح ہوتا ہے کہ بادشاہِ مطلق اپنی رعیت کا کسی درجہ میں بھی محتاج نہیں، سب چیزیں خود ہی رعیت کو عطاء فرماتا ہے، جس سے اُس کی بے غرضی اور غناءِ مطلق واضح ہے، جو کسی بادشاہ کے لئے ممکن نہیں، وہیں یہ بھی نمایاں ہو جاتا ہے کہ اس کے وفورِ رحمت اور شفقتِ بے انتہاء کی وجہ سے آسمانی بادشاہت کے ذرّہ ذرّہ میں رحمت ہی چھائی ہوئی ہے، ورنہ بلا رحمتِ عامہ یہ عطایا کیسے ہوسکتیں؟ اور بلا شفقتِ تامہ یہ ربوبیتِ عامہ کیسے ممکن تھی کہ ربوبیت، رحمت و شفقت ہی کا ایک اثر ہوتا ہے۔ اس لئے جہاں ربوبیت و ہدایت آسمانی بادشاہت کا نصب العین ٹھہرتے ہیں، رحمتِ عامہ اس بادشاہت کی سرکاری پالیسی قرار پائی۔ اسی لئے سورۂ فاتحہ میں جو رعیت کے لئے تبعیت نامہ

یا حلف نامہ ہے، مالک الملک نے اپنی شانِ مالکیت کا اظہار فرماتے ہوئے صرف انھیں صفات کا ذکر فرمایا ہے جو حکومت کے نصب العین اور سرکاری پالیسی سے تعلق رکھتی ہیں۔

چنانچہ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ سے اولاً صفتِ ربوبیت کا ذکر فرمایا، جو حکومت کے نصب العین کا جزءِ اول ہے، اس کے بعد اِھْدِنَا سے صفتِ ہدایت کا ذکر فرمایا جو نصب العین جزءِ ثانی ہے اور درمیان میں صفتِ رحمت کو مبالغہ کے دو صیغوں کے ساتھ ذکر فرمایا، جو حکومت کی پالیسی ہے کہ ربوبیت بلا رحمت کے نہیں ہوتی اور چوں کہ رحمت کا ظہور بغیر سامانِ رحمت کی مالکیت کے نہیں ہوتا، اس لئے ذکرِ رحمت کے بعد مالکیت کا ذکر فرمایا۔ پس ربوبیت مقصدِ حکمرانی ہے، رحمت سرکاری پالیسی ہے اور مالکیت اُس کے ظہور کا ذریعہ اور وسیلہ ہے، اس لئے رحمت بیچ میں لائے اور اِدھر اُدھر اس کے مقاصد و وسائل کا ذکر فرمایا۔

بہر حال رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ، اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم، مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ اور اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ میں انھیں اوصافِ ملوکانہ کا ذکر ضروری سمجھا گیا، جو اس حکومت کے نصب العین اور سیاسی پالیسی کا سرچشمہ تھے۔ جس سے واضح طور پر نمایاں ہو گیا کہ اس سلطنت کا نصب العین ربوبیت و ہدایت ہے اور اس کی سرکاری پالیسی رحمت و عطوفت ہے۔ پس شفیق اور پرورش کنندہ حکومت کے نصب العین میں خود غرضی یا تشددِ بے جا کا شائبہ تک بھی ناممکن تھا بلکہ اُس کی اساس غناءِ مطلق اور رحمتِ مطلقہ ہی ہو سکتی تھی۔

سرکاری پالیسی کی عمومیت و ہمہ گیری

اب ظاہر ہے کہ کسی حکومت کی سرکاری پالیسی رعایا پر رحمت اور شفقت ہو تو یہ بھی ایک قدرتی بات ہے کہ سلطنت جتنی بڑی اور جس حد تک مختلف اقلیموں اور مختلف المزاج اقوام میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے اسی قدر یہ پالیسی وسیع بھی ہوتی ہے۔ یعنی اسی حد تک بادشاہ اور اس کی حکومت کے لئے وسیع الحوصلہ روادار اور مسامحت شعار ہونے کی ضرورت بھی ہوتی ہے، تاکہ اس کی نرمی اور مسامحت شعاری سے مختلف الطبائع اقوام اُس کے ساتھ بھی مربوط رہیں اور باہم بھی وابستہ رہیں اور اس طرح

نظامِ حکومت میں کوئی خلل واقع نہ ہو۔

اگر حکومت حکومتِ رحمت نہ ہو بلکہ حکومتِ جبر وتشدد یا قلیل الشفقت ہو تو نہ رعیت آپس میں مربوط رہ سکتی ہے اور نہ بادشاہ ہی سے جڑ سکتی ہے، اور اس بے ربطی اور بے اعتمادی کا نتیجہ یہی ہو سکتا ہے کہ ایسی حکومت کا نظام چند ہی دن میں درہم برہم ہو جائے، کیوں کہ رحمت کا خاصہ جامعیت اور وصل وملاپ ہے، اور غضب وتشدد کا خاصہ قطع تعلق اور فصل ہے۔

ظاہر ہے کہ نظامِ اجتماعی بغیر جامعیت اور وصل کے باقی رہنا ناممکن ہے اور وصل بغیر غلبۂ رحمت کے ناممکن ہے، اس لئے فطرت کا تقاضہ تھا کہ یہ لامحدود حکومت رحمت کے سوا کسی دوسری نوع کی نہ ہو۔ اب ظاہر ہے کہ مالک الملک کی حکومت سے کوئی حکومت بڑی اور طویل وعریض یا مساوی یا اس کے لگ بھگ بھی نہیں ہو سکتی کہ موت وحیات پر اس کی حکومت، غیب وشہود اس کے زیر نگیں، مجردات اور مادیات اُس کے زیر فرمان، اجسام وارواح پر اس کی حکومت، قلوب وقوالب پر اُس کی سلطنت، افکار وجذبات پر اس کا قبضہ، اوہام وخیالات اور دلوں کی کھٹک پر اُس کا اقتدار وتسلط۔ غرض ظاہر وباطن کے ہر ہر پہلو پر اُس کی اور صرف اُس کی حکمرانی پھیلی ہوئی ہے۔

پس یہ ناممکن تھا کہ اس کی حکومت کی پالیسی جبر وتشدد یا قہر وغضب یا رعیت میں باہم منافرت پھیلا کر تسلط قائم رکھنا ہو، ورنہ ایسی صورتوں میں اگر رعیت قوی ہوتی ہے تو بادشاہ کو ختم کر دیتی ہے اور اگر بادشاہ حاوی ہوتا ہے تو رعیت کا خاتمہ بول دیتا ہے اور راعی ورعایا میں بننا محال ہو جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہاں رعایا ضعیف اور مجبور اور بادشاہ قوی ومتین ہے کہ اس سے آگے قوت والا کون ہے کہ کوئی اُس پر غالب آ سکتا، اس لئے نتیجۂ قہر یہی نکل سکتا تھا کہ اس مخلوق اور رعیت کا کہیں پتہ نشان بھی نہ لگتا، لیکن جب کہ اس کی سلطنت باقی ولازوال ہے اور اس میں دوست ودشمن سب کو سب کچھ ہمہ وقت مل رہا ہے، تو یہ اس کی صاف دلیل ہے کہ اس کی حکومت غضب وقہر کی حکومت یا حکومتِ جبر وتشدد نہیں۔

رحمتِ عامّہ کا التزام

بلکہ علی الاطلاق حکومتِ رحمت اور علی العموم حکومتِ رأفت ہے۔ یعنی اس حکومت میں نہ صرف رحمت کی آمیزش ہی ہے بلکہ رحمت ہی رحمت ہر طرف چھائی ہوئی ہے، حتیٰ کہ غضب کا منشاء بھی رحمت ہی ہے کہ وہ بھی رعیت پر رعیت ہی کی مصالح و تربیت کے لئے کیا جاتا ہے۔ چنانچہ بارگاہِ الٰہی سے تقریراً و تحریراً اور قولاً و فعلاً صرف رحمت ہی رحمت کو سلطنت کی حکمت عملی باور کرایا گیا ہے، سب سے پہلے قولاً اس کا دعویٰ فرمایا گیا کہ ہم نے اپنے نفس کریم پر رحمت کو لازم کرلیا ہے۔

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ.

تمہارے رب نے مہربانی فرمانا اپنے ذمہ مقرر کیا ہے۔

غلبۂ رحمت

پھر اس کے ساتھ ہی عملاً حکومت کی پالیسی واضح فرمانے کے لئے خاص تختِ شاہی کے اوپر ایک عظیم تختی یہ لکھ کر بطور دستاویز کے پاس رکھ لی ہے کہ:

ان اللّٰـه كتب كتابًا قبل ان يخلق الخلق ان رحمتي سبقت غضبي فهو مكتوب عنده فوق العرش.

بلاشبہ اللہ نے مخلوق کو پیدا کرنے سے پیشتر ایک دستاویز لکھ رکھی ہے کہ میری رحمت میرے غضب سے پہلے ہے اور اس پر غالب ہے۔ سو یہ کتبہ اس کے پاس عرش کے اوپر لکھا ہوا موجود ہے۔

گویا یہ سلطنت کا ایک معاہدہ ہے، جو اس نے اپنی رعایا کے ساتھ کیا ہے اور دستاویز کر دیا ہے۔

وُسعتِ رحمت

اعلانِ حکومت کے بعد جب بادشاہِ حقیقی تختِ شاہی پر جلوہ فرما ہوا تو لباسِ رحمت پہن کر یعنی صفتِ رحمت کے ساتھ۔ جس کا اعلان اس طرح فرمایا کہ:

اَلرَّحۡمٰنُ عَلَی الۡعَرۡشِ اسۡتَوٰی.

وہ بڑی رحمت والا عرش پر قائم ہے۔

یہاں یہ نہیں فرمایا **الجبار علی العرش** یا **القہار علی العرش** جس سے واضح ہوا کہ حکومت کی پالیسی قہر وغضب اور تشدد نہیں بلکہ شفقت وعنایت ہے۔ اور پھر نہ صرف نفسِ رحمت بلکہ عظیم الشان اور بے انتہاء رحمت جیسا کہ لفظ رحمٰن سے ظاہر ہے، جو مبالغہ کا صیغہ ہے، یعنی راحم نہیں فرمایا بلکہ رحمٰن فرمایا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مالک الملک بہت بڑی رحمت کے ساتھ تختِ حکومت پر جلوہ فرما ہوا ہے۔ جس کے آثار اُس کے تمام قوانین ومعاملات میں رچے ہوئے ہیں۔

پھر اس عظیم تختِ شاہی یعنی مستوائے رحمت کو جس سطح پر قائم فرمایا وہ آگ یا ہوا کی سطح نہیں، بلکہ پانی کی سطح ہے، جو خود رحمت ہی کی ایک صورتِ مثالی ہے جیسا کہ آگ غضب کی صورتِ مثالی ہے، گویا اگر صفتِ رحمت کو کوئی محسوس شکل دی جائے تو وہ پانی ہی کی شکل ہوسکتی ہے کہ وہی رحمت کی سی جامعیت اور وہی وصل وملاپ کی شان پانی میں بھی ہے، کہ خود بھی اتنا ملا ہوا ہے کہ اسے کوئی لاٹھی وغیرہ سے پھاڑ نہیں سکتا اور پھر اس کے بغیر کوئی دوسری چیز کسی چیز سے پیوست اور ایک ذات نہیں ہوسکتی۔ اسی لئے پانی کو حیات فرمایا گیا کہ پراگندہ اجزاء کو جمع کر کے حی وقائم کر دینا پانی ہی کی وساطت سے ممکن ہے۔

ہاں اگر غضب وقہر کو کوئی محسوس صورت دی جائے تو وہ آگ ہوسکتی ہے کہ اس میں بھی وہی غضب کی سی تفریق اور تقطیع کی شان ہے کہ جمع شدہ اجزاء کا تار پود بکھیر کر انھیں فنا کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُس حکیم مطلق نے محلِ غضب وقہر تو نار کو قرار دیا اور اسے جہنم میں دھونکا کر عذاب وہلاکت فرمایا جس میں شانِ اہلاک موجود ہے۔ اور محلِ رحمت پانی کو قرار دیا اور اسے منبع حیات فرمایا جس میں شانِ احیاء موجود ہے۔ اسی لئے اپنے عرش رحمت کو بھی پانی پر قائم کیا کہ وہ خود ہی رحمت ہی کی شان لئے ہوئے تھا۔

پس اس طرح گویا رحمتِ معنوی اور رحمتِ حسی دونوں ہی کو بابِ حکومت میں جمع کر کے دکھلا دیا بلکہ اگر غور کیا جائے تو اس وسعتِ رحمت کو عرش پر پھیلایا اور عرش ساری کائنات پر محیط ہے کہ سارے

عالم اُس کے بطن میں آئے ہوئے ہیں۔اس شکل اول کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رحمت ساری کائنات پر محیط ہے گویا تمام صفاتِ جمال میں حسی طور پر اسی ایک صفتِ رحمت کو یہ احاطۂ عام حاصل ہے کہ وہ کائنات کے ذرّہ ذرّہ پر حاوی اور محیط ہے۔

پس غلبہ ٔرحمت کا جو دعویٰ قول اور فعل سے فرمایا گیا تھا اس کا ثبوت قیامِ عرش کی اس ہیئتِ کذائی سے بھی دے دیا گیا ہے، پھر اس پر بھی بس نہیں کی گئی، اس رحمت کے گھرے ہوئے عرش کے نیچے مالک الملک نے جو سب سے بڑا شاہی خزانہ جمع فرمایا وہ بھی رحمت ہی کا ہے، چنانچہ بنصِ حدیث تختِ سلطنت بچھا کر اُس عرش کے نیچے سو رحمتیں پیدا فرمائیں جن میں سے ایک کو تو دنیا میں اتارا اس کے ذریعہ خود بھی رعایا پر رحمت کی اور انسانوں اور جانوروں تک میں اپنے بچوں کے اوپر اُسی رحمت سے شفقت کے جذبات بھر دیئے، جس سے ماں باپ اولاد پر رحم کھاتے ہیں۔گویا اس ایک رحمت کو خود بھی استعمال کیا اور رعایا سے بھی استعمال کرایا اور ننانوے رحمتیں عرش کے نیچے بطور مخفی خزانے کے جمع رکھیں، تا کہ اس وقت استعمال میں آئیں جب کہ یومِ جزاء میں مبتلائے آفات بندے رحمت کے زیادہ سے زیادہ طلب گار اور محتاج ہوں گے۔

اس لئے اب صورتِ حال یہ ہوگئی کہ عرشِ عظیم یعنی تختِ شاہی پر تو خود بادشاہ لباسِ رحمت پہن کر بیٹھا جو رحمانیت کا مفہوم ہے، ساتھ ہی تاج بھی پہنا تو رحمت کا لوحِ رحمت حاصل ہے، پھر اپنے نفس کے اوپر لازم کیا تو رحمت کو جو كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ کا مفہوم ہے، پھر تختِ شاہی کو قائم بھی کیا تو رحمت ہی کی صورتِ مثالی یعنی پانی پر، جو حاصل ہے وَكَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ کا، پھر اس تخت کے نیچے خزانہ بھی جمع کیا تو سو رحمتوں کا جن میں سے ایک ہی رحمت سارے عالمِ کائنات پر چھا گئی، جو حاصل حدیث مأة رحمة کا۔ پھر باقی ننانوے رحمتوں کے استعمال کا وعدہ بھی کیا تو وہ بھی رعایا ہی کے لئے اور وہ بھی اس کے آڑے وقت میں۔

پس رحمت کائنات کے اوپر بھی ہے اور نیچے بھی، ماضی میں بھی چھائی ہوئی ہے اور مستقبل میں بھی، مکاناً بھی غالب اور سابق ہے اور زماناً بھی۔گویا غضب وتشدد کا بیچ ہی نہیں، اور اگر حسبِ ضرورت تشدد بھی فرمایا جیسا کہ سلطنت کے لئے لازم ہے تو وہ بھی شفاءِ غیظ کے لئے نہیں کہ ذاتِ

باری میں یہ متصور ہی نہیں، بلکہ رعایا ہی کی مصلحت اور خیر کے لئے جو خود رحمت ہے۔ تو غضب کا منشاء بھی رحمت ہی نکل آیا۔ اس لئے پوری قلمروشاہی کی ہر سمت، ہر جہت، ہر مکان، ہر زمان، ہر نسبت اور ہر حیثیت میں رحمت ہی رحمت کا غلبہ نکلتا ہے۔ گویا وہ غلبۂ رحمت حساً ومعناً کر دکھایا جس کا تحریری اور تقریری وعدہ فرمایا تھا اور اسے عرش کے اوپر دستاویز کر دیا تھا کہ:

ان رحمتی سبقت غضبی.

میری رحمت میرے غضب سے پہلے ہے۔

بہر حال ایک ہمہ گیر اور لامحدود سلطنت کی پالیسی ایسی ہی ہمہ گیر ہونی چاہئے تھی جو ساری رعایا اور اس کے تمام اغراض واحوال کو اپنی لپیٹ میں لئے ہوئے ہو اور وہ رحمت کے سوا دوسری نہ تھی، اس لئے سلطانِ حقیقی نے اپنی آسمانی بادشاہت کے لئے سرکاری پالیسی اور نظامِ سلطنت کے لئے حکمت عملی رحمتِ عامّہ کو قرار دیا ہے، جس پر اس کے مربیانہ کاروبار چل رہے ہیں۔ **فسبحان من جلت قدرته وسبقت رحمته علی غضبه فی خلقه۔**

حکومت کے لئے رجالِ کار کا انتخاب اور تقسیم عہدہ جات

بہر حال یہاں تک اعلانِ بادشاہت، اعلانِ مقصدِ حکومت، اعلانِ حکمتِ عملی (پالیسی) جیسی مہماتِ سلطنت کی تفاصیل ذکر کی گئی ہیں۔ ان نظری مقاصد کے بعد سب سے اہم مسئلہ رجالِ کار کا انتخاب اور حکومت کے لئے عمالِ حکومت کے چناؤ کا ہے، جو بادشاہ کے دست و بازو بن کر کام کریں اور حکومت کے مقاصد اور پالیسی کو بروئے کار لائیں۔

مجلسِ ندماء ومصاحبین

اس سلسلہ میں بادشاہ سب سے پہلے اپنے مخصوص وفاداروں اور معتمد علیہ اشخاص کی ایک پرائیوٹ مجلس ترتیب دیتا ہے، جس میں خاص مقرب اور راز دار داخل کیے جاتے ہیں، جس کو مجلسِ ندماء ومصاحبین کہتے ہیں۔ اس مجلس کے ارا کین سے بادشاہ بے تکلف ہوتا ہے، ان پر اپنے بہت

سے نجی اور خانگی راز بھی آشکارا کرتا ہے، وہاں رعایا کے لوگوں کے تذکرے بھی آتے ہیں اور اشخاص پر گفتگوئیں بھی ہوتی ہیں، جو عام رعایا کے سامنے نہیں کی جاتیں۔

اس بادشاہِ حق کی بارگاہ کے مصاحبین ملائکہ مقربین اور ابرارِ بنی آدم ہیں، جن پر کائنات کے اسرار منکشف ہوتے ہیں۔ وہ سرکاری اور نظامِ حکومت کے کتنے ہی حقائق اور قانون کے کتنے ہی پہلوؤں پر مطلع ہوتے ہیں جن پر رعایا کے دوسرے افراد مطلع نہیں ہو سکتے:

كَلَّآ اِنَّ كِتَابَ الْاَبْرَارِ لَفِيْ عِلِّيِّيْنَ ٥ وَمَآ اَدْرٰكَ مَا عِلِّيُّوْنَ ٥ كِتَابٌ مَّرْقُوْمٌ ٥ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُوْنَ.

ہرگز ایسا نہیں نیک لوگوں کا نامۂ عمل علیّین میں رہے گا اور آپ کو کچھ معلوم ہے کہ علیّین میں رکھا ہوا نامۂ عمل کیا چیز ہے؟ وہ ایک نشان کیا ہوا دفتر ہے، جس کو مقرب فرشتے دیکھتے ہیں۔

ندماء ومصاحبین کی نجی گفتگوئیں اور تذکرے

اس بے تکلف مجلسِ خاص میں ان اشخاص کے تذکرے بھی آتے ہیں جو اپنے بادشاہ کے عام وفادار اور یاد کنندہ ہیں، اور ان کی خدمات کا اعتراف کر کے ان کے لئے حوصلہ افزائی کے کلمات سر مجلس اور خاص خلوتوں میں کہے جاتے ہیں، تاکہ کائنات پر ان کا مرتبہ آشکارا ہو جائے:

عن ابی هريرة رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: يقول الله تعالىٰ انا عند ظن عبدی لی وانا معه اذا ذكرنی فان ذكرنی فی نفسه ذكرته فی نفسی وان ذكرنی فی ملاء ذكرته فی ملاءٍ خير منه .

(مشكوة باب ذكر الله ص۱۹۶)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں بندہ کے گمان کے ساتھ ہوں، جو اس نے میرے ساتھ قائم کیا ہوا ہے، اور میں بندہ کے ساتھ ہوں جب وہ مجھے یاد کرے۔ سو جب وہ مجھے خلوت میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اسے خلوت میں یاد کرتا ہوں اور وہ جب مجھے جلوت میں یاد کرتا ہے، تو میں اس سے بہتر جلوت اور جماعت (جماعتِ ملائکہ) میں اس کو یاد کرتا ہوں۔

تقسیم مناصب وعہدہ جات

پھر انہی مقربین اور حاضر باش مجلسی افراد میں سے بادشاہ مختلف قسم کے ملکی انتظامات کے لئے ایک کابینۂ وزارت بناتا ہے اور قلمدانِ وزارت ان کے ہاتھ میں دے کر ملک اور اہل ملک کی مختلف خدمات ان سے متعلق کی جاتی ہیں۔ انھیں سلطنت کے بہت سے رازوں اور مخفی اسرار پر مطلع کیا جاتا ہے اور بہت سی ایسی مخفی طاقتیں دی جاتی ہیں جن تک کسی کی رسائی نہیں ہوتی، تاکہ وہ ان کے حق میں اعتمادِ شاہی اور تقرب کی علامت ہوں۔

وزراءِ شاہی

سو آسمانی بادشاہت میں ان مقربانِ بارگاہ میں سے منصبِ وزارت و نیابت پر فائز ہونے والے افراد حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں، جو بمنزلۂ وزراءِ سلطنت کے ہیں، جن کو علم کامل کے ساتھ معجزات وخوارق بھی بطور علامت اور دلیل نبوت کے دیئے جاتے ہیں۔ یہ نائبانِ الٰہی اپنے اپنے درجے اور مرتبے کے لحاظ سے اپنے مقامات پر مقیم ہیں، ان کا جو رتبہ زمین میں ہوتا ہے اس سے کہیں زیادہ عالم غیب اور آسمانوں میں ان کے بلند مقامات بنائے جاتے ہیں، جن پر وہ فائز رہتے ہیں، اور موقع بموقع انھیں شاہی ہم کلامی کا شرف ملتا رہتا ہے۔

محل سرائے شاہی یعنی عرشِ عظیم کے سایہ میں ان کے کوٹھی اور بنگلے اور قصر واقع ہیں، جو شبِ معراج میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کرائے گئے۔ چنانچہ انس بن مالک کی مفصل روایت میں ان مقربانِ الٰہی کے مقامات اور فرقِ مراتب کا تذکرہ فرمایا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت آدم کو آسمانِ دنیا پر، حضرت یحییٰ وعیسیٰ علیہما السلام کو دوسرے آسمان پر، حضرت یوسف علیہ السلام کو تیسرے آسمان پر، حضرت ادریس علیہ السلام کو چوتھے آسمان پر، حضرت ہارون علیہ السلام کو پانچویں آسمان پر، حضرت موسیٰ علیہ السلام کو چھٹے آسمان پر اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ساتویں آسمان پر دیکھا، جو ان کے مقامات ہیں۔ گویا یہ جس طرح حسی طور پر آسمانوں میں مافوق اور ماتحت

درجات میں ہیں اُسی طرح اُن کے روحانی مقاماتِ قرب بھی متفاوت ہیں۔ پھر اُنہیں مقامات میں ان وزراءِ شاہی کی کوٹھیاں بھی ہیں، چنانچہ بعض احادیث میں ان محلات کی طرف اشارہ ہے۔ حدیث انس ہی میں ایک دوسری سند سے مروی ہے کہ حضور علیہ السلام حضرت آدم کو دونہروں کے پاس دیکھتے ہوئے گذرے تو اس سلسلہ کا ایک عظیم الشان محل دیکھا۔

ثم مضى به فى السماء فاذا هو بنهر اٰخر عليه قصر من لؤ لؤ وزبرجد فضرب بيده فاذا هو مسك اذخر فقال ما هذا يا جبريل قال هذا الكوثر الذى هيالك ربك. (ابن کثیر جلد ۵ ص ۱۰۷)

پھر آسمان میں گذرتے گئے تو ایک نہر اور نظر پڑی جس پر موتی اور زبرجد کا ایک محل بنا ہوا تھا، اسے آپ نے ہاتھ سے چھوا تو اس سے مشک خالص کی خوشبو مہک اٹھی۔ فرمایا یہ کیا مقام ہے اے جبرائیل؟ انھوں نے عرض کیا کہ یہ کوثر ہے، جو اللہ تعالیٰ نے آپ کے لئے مہیا کیا ہے۔

وزیر اعظم

پھر ان وزراء میں ایک وزیر اعظم چنا جاتا ہے، جو پوری حکومت اور تمام ملک میں سب سے زیادہ بااقتدار ہوتا ہے اور سارے ہی وزراء اس کے ماتحت ہوتے ہیں۔ جماعتِ انبیاء میں حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ وزیر اعظم یا صدرِ اعظم کے ہیں، جن کے بارے میں سارے انبیاء علیہم السلام سے تعاون کا عہد و میثاق لیا گیا، پھر چوں کہ وزیر اعظم کے متعلق سلطنت کے کتنے ہی راز ایسے بھی ہوتے ہیں جو سوائے وزیر اعظم کے کسی مصاحب اور مقربِ خاص پر بھی نہیں کھولے جاتے کہ ان کا تعلق صرف اسی کی وزارت سے ہوتا ہے، اس لئے وزیر اعظم کو خلوتِ خاص میں ملاقات کے ایسے موقعے دیئے جاتے ہیں جہاں کسی دوسرے کا گذر نہ ہو۔ سو آپ کے لئے بھی تخلیۂ خاص کا یہ مخصوص موقع مہیا کیا گیا۔ ارشادِ نبوی ہے:

لى مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا نبى مرسل.

میرے لئے (قربِ خاص اور خلوتِ خاص کے) ایسے اوقات بھی ہیں کہ ان میں نہ کسی مقرب فرشتے کے آنے کی گنجائش ہے نہ کسی نبی مرسل کی۔

اس صدارتِ عظمیٰ کے ظاہر کرنے کے لئے دنیا میں آپ کو سیادتِ عامہ دی گئی، آپؐ کے دین کو عالمگیر بنا دیا گیا اور دورۂ محمدی میں کل عالم کو آپ کی امتِ دعوت قرار دیا گیا۔ اُدھر یومِ قیامت میں آپ کو شفاعتِ کبریٰ کا منصب دیا جائے گا، لواء الحمد عطا ہوگا، جس کے نیچے سارے انبیاء واولیاء ہوں گے، جو آپ کے سوا کسی کو نہیں ملے گا۔

اس یومِ جلال میں آپ ہی کو ہم کلامیٔ الٰہی، مدح سرائیٔ حق اور شاہی منقبت گوئی کا موقعہ دیا جائے گا، جب کہ سب مقربین خائف اور ساکت وصامت ہوں گے۔ بہر حال جو ایک وزیر اعظم اور مقربِ خاص کی شان ہوتی ہے وہ آپ کی ہوگی اور ایسے وقت اور ایسی جگہ میں اس کو نمایاں تر کیا جائے گا کہ اولین وآخرین سب اس کا مشاہدہ کر سکیں، یعنی یومِ قیامت میں۔

وزارتِ داخلہ وخارجہ

پھر جیسا کہ وزیر اعظم کے ماتحت مختلف وزراء کی ایک کیبنٹ ہوتی ہے، جس میں ماتحت حکومتوں کے لئے وزیر نامزد ہوتے ہیں، جو اپنی اپنی متعلقہ حکومتوں کے بارے میں وزیر اعظم سے احکام حاصل کرتے ہیں۔ ایسے ہی اس مقدس صدرِ اعظم حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے ماتحت وزراء رکھے گئے ہیں، جن میں بعض سماویات کے وزیر تھے اور بعض ارضیات کے، گویا زمینی وزراء سے وزارتِ داخلہ بنی اور سماوی وزراء سے وزراتِ خارجہ۔ ارشادِ نبوی ہے:

ابوبكر وعمر وزيراى فى الدنيا وجبريل وميكائيل وزيراى فى السماء.

(الرياض النضرة لابن عبدالبر)

ابوبکر اور عمر میرے وزیر ہیں دنیا میں اور جبرائیل اور میکائیل میرے وزیر ہیں آسمان میں۔

اس سے وزیر اعظم کی افضلیت تمام وزراء پر ثابت ہوتی ہے خواہ وہ وزراءِ سماوی یعنی ملائکہ ہوں یا وزراءِ ارضی یعنی صحابۂ نبوی۔

عمومی وزارتیں

ان خصوصی وزارتوں کے سواء جو مخصوص شعبہ ہائے حکومت کی ذمہ دار تھیں ایسی عمومی اور ہمہ گیر وزارتیں بھی ترتیب دی گئیں جن کا تعلق رعایا کی عام بہبود وفلاح ،ان کی صحیح تربیت اور اُن میں شائستگی پیدا کرنے کے عمومی وسائل وذرائع پر مشتمل ہوں ، بالخصوص رعایا کے اعلیٰ ترین طبقات اور ان میں بھی خصوصیت سے انسانؔ جس کے لئے یہ سارا کارخانہ قائم کیا گیا ہے، زیادہ مستحق تھا کہ اس کی حفاظتِ جان و مال، اس کی عام فلاح و بہبود اور اس کی نوعی ترقیات وغیرہ کا سامان کیا جائے ،تو حکومتِ الٰہی نے اُس کا بے نظیر نقشہ قائم کرنے کے لئے اصولاً چار وزارتوں کی تشکیل فرمائی جن کی تفصیل یوں سمجھئے۔

آسمانی بادشاہت کی چار اہم وزارتیں

انسان میں دو جزو تھے ایک جسمؔ اور ایک روحؔ، اور دونوں کی تربیت ضروری تھی، روح کی تربیت علم ومعرفت سے ہوتی تھی اور بدن کی آب ودانہ سے، اس لئے سلطنتِ الٰہی نے دو محکمے یا دو وزارتیں قائم فرمائیں ،ایک وزارتِ ارشاد و تعلیم اور ایک وزارتِ غذا وا رزاق۔ پھر اسی طرح انسان میں دو مادے جبلی طور پر اور بھی تھے ایک غفلت جس کا منشا باہ پسندی ہے اور ایک بغاوت جس کا منشا جاہ پسندی ہے۔ اس لئے دو محکمے یا دو وزارتیں اور قائم فرمائیں ایک وزارتِ تذکیر واشاعت جس سے انسان کی غفلت ٹوٹتی رہے اور ایک وزارتِ زجر وسیاست جس سے انسان کی نخوت اور بغاوت ٹوٹتی رہے۔

وزیرِ تعلیم جبرائیل علیہ السلام مقرر ہوئے جو انسانوں پر ربانی علوم وہدایت لے کر آئیں، جس سے مخلوق یعنی رعیتِ بادشاہی اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی شائستہ بنانے کے لئے مختلف مضامین تدبیرِ منزل، تہذیبِ نفس، سیاستِ مدون وغیرہ کی تعلیم حاصل کرتی رہے اور مہذب بن کر دربارِ شاہی تک رسائی پانے کے قابل ہو جائے۔

پھر جیسے حکومت اپنے مقرر کردہ نصاب میں بادشاہ کی عظمت ومحبت کے جذبات پیدا کرتی ہے، اسی طرح اس تعلیمِ جبریلی کا اساسی مقصد بھی یہی ہے کہ مالک الملک کی محبت کو رعیت کے دلوں میں راسخ کیا جائے اور ہر وقت اس کی وفاداری کے گیت گائے جائیں۔ اسی لئے حدیثِ جبریل میں حضرت جبریل کو معلم دین فرمایا گیا ہے اور وہی ہر پیغمبر کے پاس آسمان کی مختلف کتابیں اور علوم لے کر نازل ہوتے رہے ہیں کہ یہ محکمۂ تعلیم انہی کے سپرد ہے، حتیٰ کہ آسمان کے فرشتے بھی وحیٔ الٰہی کے بارے میں انہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جبریل کا وزیر تعلیم اور صاحبِ وحی ہونا مشہور احادیث سے ظاہر ہے۔

چنانچہ جب حضرت جبریل علیہ السلام اول بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ظاہر ہوئے اور وحی لائے تو نصرانی ورقہ ابن نوفل نے کہا تھا جو روایت عائشہ میں منقول ہے اور صحیح بخاری میں موجود ہے:

هٰذا الناموس الذی انزل الله علٰی موسٰی.

یہی وہ ناموس ہے جسے اللہ نے موسیٰ پر نازل فرمایا تھا۔

اور جب کہ جبریل کی آمد ورفت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس شروع ہوگئی تو مشہور حدیث جبریل میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں معلم دین فرمایا ہے۔ ارشادِ نبوی ہے:

هٰذا جبریل اتاکم یعلمکم دینکم. (مشکوة)

یہ جبرائیل ہیں تمہارے پاس آتے ہیں تاکہ تمہیں تمہارا دین سکھلا جائیں۔

وزیر تعلیم کے کارکن اور اُن کی حیثیت

تعلیمِ قانون کی اہمیت وعظمت

پھر قانون پڑھنے والے طلبہ کی اہمیت خود حکومتِ الٰہی کو جس قدر ہے اس کی حقیقت اس سے واضح ہے کہ طلبہ کی حوصلہ افزائی کے لئے قانون کو خوب محنت سے پڑھیں اور سیکھیں اور چلیں۔ حضرت ابوالدرداء کی روایت میں ارشادِ نبوی منقول ہے:

وان الملا ئكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضًا بما يضع. (البداية ص۵۴/۱)

اور ملائکہ علیہم السلام طالب علم کے سامنے اپنے بازو جھکا دیتے ہیں اس کے عمل (طالب علمی) سے خوش ہو کر یعنی تواضع سے پیش آتے ہیں۔

وزارتِ خوراک واَرزاق

ہاں پھر وزیر زراعت حضرت میکائیل علیہ السلام مقرر ہوئے جو نباتات کے ابھارنے اور بارشوں کے ذمہ دار ہیں۔ جن کا کام یہ ہے کہ بادلوں کی آب پاشی سے کھیتی کی امداد کریں اور زمینوں کو تقویت دیں جیسے حکومتیں اور زمینداریاں زمینوں کو قوت پہنچانے کیلئے کھاد وغیرہ دیتے ہیں۔ میکائیل بھی ایسا ہی کریں تا کہ رعیت مرفہ الحال ہو کر اپنے اپنے کاروبار میں لگے۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے پوچھا کہ:

وعلٰى اى شىء ميكائيل؟ قال على القطر والنَّبات. (مشكٰوة)

کہ میکائیل کس خدمت پر مقرر ہیں، فرمایا کہ بارشوں اور نباتات پر۔

وزیر غذا کے وسائلِ کار

پس اس زمین سے تو ہر قسم کے ارزاق نکالے گئے اور ہر قسم کی نعمتیں مہیا کی گئیں اور آسمان سے ہر قسم کے علوم و معارف اتارے گئے۔ اول الذکر نعمتوں سے انسان کی جسمانی زندگی ہے اور ثانی الذکر نعمت سے انسان کی روحانی زندگی ہے۔ اگر جبرئیل اس شاہی رعایا کو علمی امداد نہ پہنچائیں تو رعیت میں نہ شائستگی باقی رہے نہ انسانیت، اور اگر میکائیل اسے مادی امداد نہ پہنچائیں تو نہ انسان میں زندگی باقی رہے نہ حواس وقویٰ۔

پس اگر یہ پہنچایا ہوا علم انسان میں باقی نہ رہے تو انسان اپنی اختراع سے لاکھ تدبیریں کرے اپنی انسانیت کو برقرار نہیں رکھ سکتا، چنانچہ جب انسانی بغاوت کے سبب اسے سزا دینی مقصود ہوتی ہے، تو کبھی تو یہ علمی امداد بند کر لی جاتی ہے اور انسان جہالت کی تاریکیوں میں ہرنا کردنی حرکت کرتا ہے یہاں تک کہ پھر اس وزارتِ تعلیم کے ذریعہ سے اُس پر عذاب مسلط کیا جاتا ہے۔ کبھی طبعی

اسباب کے ماتحت اور بعض اوقات خارقِ عادت طرز میں اسے ہلاک کر دیا جاتا ہے اور کبھی رعیت میں ناشکری اور کفرانِ نعمت کے آثار نمایاں ہونے پر یہ مادی امداد بند کر لی جاتی ہے اور وزارتِ زراعت کے ذریعہ اسے سزا دی جاتی ہے۔ آسمان سے آب پاشی روک دی جاتی ہے اور زمین سے قوتِ انبات سلب کر لی جاتی ہے، جس سے وہ بیج کو بھی سوخت کر ڈالتی ہے، قحط پڑ جاتا ہے، گرانیاں بڑھ جاتی ہیں، لوگ فاقوں سے مرنے لگتے ہیں اور اس وقت تمام انسانی مساعی بے کار ہو جاتی ہیں اور وزیر زراعت اُس وقت تک ان سخت احکام کو واپس نہیں لیتے جب تک کہ رعایا حلفِ وفاداری کی دوبارہ تجدید نہ کرے اور بغاوت سے تائب نہ ہو جائے۔

پس جبرئیل وزیر تعلیمات ہیں، جن سے روحانی شائستگی کا تعلق ہے اور میکائیل وزیر زراعت ہیں جن سے جسمانی تربیت کا تعلق ہے۔ جبرئیل اگر روح کو آسمانی امداد نہ پہنچائیں تو انسان میں شائستگی اور انسانیت نہیں آسکتی اور میکائیل اگر بدن کو زمینی امداد نہ دیں تو انسان کی عنصری زندگی برقرار نہیں رہ سکتی۔

وزارتِ تعلیم اور وزارتِ غذا کی خصوصی پشت پناہی

چوں کہ یہی وزارتیں بنیادی وزارتیں ہیں اور یہی دو وزیر بڑے تھے، جن کے ماتحت بڑے بڑے مرکزی محکمے رکھے ہیں، اس لئے مالک الملک کی طرف سے خصوصیت کے ساتھ ان کی غیر معمولی حمایت کی گئی اور اعلان کر دیا گیا کہ جو بھی ان سے برسرِ پرُخاش ہوگا وہ حکومت کا باغی کہلائے گا، کیوں کہ وہ ان سے پرُخاش رکھ کر گویا رعیت کے روحانی اور مادی دونوں نظاموں کو درہم برہم کرنا چاہتا ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے:

مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكَالَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكٰفِرِيْنَ.

جو شخص خدا کا دشمن ہو اور فرشتوں کا اور پیغمبروں کا اور جبرئیل اور میکائیل کا، تو اللہ تعالیٰ دشمن ہے ایسے کافروں کا۔

وزارتِ زجر وسیاست

اس کے بعد قدرتی طور پر رعیت کی دیکھ بھال اور جانچ پڑتال کا درجہ آتا ہے کہ آیا رعایا میں اطاعت کے جذبات کام کر رہے ہیں یا بغاوت کے جراثیم پھل گئے ہیں؟ عمالِ حکومت (ملائکہ) سے رعیت کے روابط قائم ہیں یا دشمنانِ حکومت (شیاطین) سے ساز باز ہو گیا ہے؟ پھر اگر اطاعت شعاری ہے تو ایسی رعایا قابل امداد ونصرت ہے، اور اگر ایسی نہیں ہے تو قابلِ تعزیر وسرزنش ہے۔

اس لئے ایک تیسری وزارت بسلسلۂ سیاست قائم کی گئی جو نصرت وعقوبت اور دیکھ بھال کا کام انجام دے، اس محکمہ کے ذمہ دار حضرت اسرافیل صاحب الصور ہیں۔ گویا سابقہ دو محکمے سول کے تھے اور یہ ملٹری کا ہے، البتہ سیاسی لائن میں پہنچ کر تمام محکمے ملٹری کے زیر اثر دے دیئے جاتے ہیں، کیوں کہ حکومت کی قوت وزیرِ سیاسیات ہی کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے، تعلیم وتربیت سے صرف بادشاہ کا کمال ظاہر ہوتا ہے، قوت نہیں کھلتی، اور حکومت نام قوت ہی کا ہے اور یہ قوت محکمۂ سیاست سے نمایاں ہوتی ہے، اس لئے تمام محکمے حقیقتاً وزیر سیاسیات کے ہی ماتحت ہوتے ہیں اور اُس کے اشاروں پر چلتے ہیں، حتیٰ کہ دوسرے وزراء بھی گو بلحاظِ منصب وزیر سیاسیات سے بالاتر بھی ہوں مگر اُس وزیر سے مرعوب ضرور ہوتے ہیں، جس کے ہاتھ میں ملک کا فوجی نظام ہوتا ہے۔ یہ وزیرِ عسکریت حضرت اسرافیل علیہ السلام صاحب الصور ہیں۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جب اسرافیل آئے ہیں تو آپ نے جبرئیل سے اسرافیل کی نسبت فرمایا:

فقلت یا جبریل قد کنت اردت ان اسئلک عن ھذا فرأیت من حالک ما شغلنی عن المسئلۃ فمن ھذا یا جبریل؟ فقال ھذا اسرافیل علیہ السلام خلقہ اللّٰہ یوم خلقہ بین یدیہ صافًا قدمیہ لایرفع طرفہ بینہ وبین الرب سبعون نورًا ما منھا من نوریکاد ینو منہ الا احترق بین یدیہ لوح فاذا اذن اللّٰہ فی شیء من السماء او فی الارض ارتفع ذالک اللوح فضرب جبھۃ فینظر فان کان من

عملی امرنی به وان کان عمل میکائیل امره به وان کان من عمل ملك الموت امره به. (البدایہ ص۴۶ ج۱)

میں نے کہا اے جبرئیل! میں ارادہ کر رہا تھا کہ تم سے اس فرشتے (اسرافیل) کی بابت دریافت کروں، مگر میں تمہارے مرعوب ہونے کی حالت دیکھ کر سوال سے رک گیا۔ اب جب کہ وہ فرشتہ جاچکا ہے تو پوچھتا ہوں کہ یہ کون فرشتہ تھا؟ (جس سے تم بھی لرز رہے تھے، حالاں کہ تم تمام ملائکہ میں افضل ترین اور بالادست ہو) جبرئیل نے کہا کہ یہ اسرافیل تھے۔ انھیں خدا نے جس دن پیدا کیا تو اس شان سے پیدا کیا کہ وہ قدموں کو سیدھا کیے ہوئے تھے پلک تک نہ جھپکاتے تھے اُن کے اور اللہ کے درمیان جلال کے ستر نور تھے ان میں سے کوئی نور بھی ایسا نہ تھا کہ قریب ہونے والے کو پھونک نہ دے۔ ان کے سامنے ایک تختی (یادداشت) رہتی ہے، جب اللہ تعالیٰ زمین و آسمان میں کسی چیز کی اجازت دیتے ہیں تو یہ لوح بلند ہو کر ان کی پیشانی سے لگ جاتی ہے اور وہ دیکھتے ہیں۔ پس اگر کام میرے (جبرئیل) سے متعلق ہوتا ہے تو مجھے حکم دیتے ہیں اور اگر میکائیل سے متعلق ہوتا ہے تو انھیں حکم دیتے ہیں اور اگر ملک الموت کے عمل سے متعلق ہوتا ہے تو اُنھیں حکم دیتے یں۔

اس سے واضح ہے کہ محکمۂ تعلیم اور محکمۂ غذاء اس محکمۂ سیاسیات کے زیر اثر رکھا گیا ہے، کیوں کہ یہ شعبے محض اخلاقی ہیں اور محض اخلاقیات سے طاقتور نظام قائم نہیں ہوسکتا۔ پھر جیسے بغاوت عامہ کے وقت سخت قسم کے آرڈیننس جاری کر دیئے جاتے ہیں اور صوبہ یا پورا ملک فوج کے ہاتھ میں دے کر ایک دم مارشل لاء نافذ ہو جاتا ہے کہ ایک دم سارے شہر کو توپ دم یا بمباٹ کر دیا جائے، اسی طرح یوم قیامت میں جب کہ صرف شرارِ خلق اور باغی سرشت انسان رہ جائیں گے تو وزیر سیاست اسرافیل نفخ صور کریں گے جس سے تمام زمین و آسمان گویا توپ دم ہو کر ٹوٹ پھوٹ جائے گا اور ملک سب کا سب ویران کر دیا جائے گا۔

پس یہ خدمت اسرافیل سے متعلق ہوگی اس سے واضح ہے کہ حضرت اسرافیل وزیر سیاست ہیں، جس کے ہاتھ میں ملکی نظام کی قوت دی گئی ہے، اس لئے ان کی سرشت جلالی انوار سے کی گئی ہے، جیسا کہ حدیث گذشتہ سے واضح ہوا ہے۔

وزیرِ سیاست کے کارکن اور وسائلِ کار

فوجی قوّت

پھر جیسے صوبوں اور دور دراز قلمرو میں جدا جدا لشکر اور میگزین ہوتے ہیں اور مختلف مقامات پر چھاؤنیاں ڈالی جاتی ہیں، تاکہ اگر کہیں بغاوت ہو تو وہیں کے مقامی لشکر سے اس کا سر کچل دیا جائے، اسی طرح اس آسمانی بادشاہت کی بھی مختلف چھاؤنیاں ہیں، جو وقتاً فوقتاً مہم پر بھیجی جاتی رہی ہیں۔

وَمَا يَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّكَ اِلَّا هُوَ.

اور تمہارے رب کے لشکروں کو بجز خدا کے کوئی نہیں جانتا۔

حیوانی لشکر

اصحابِ فیل ابھرے اور مکہ پر کعبہ کے انہدام کے لئے حملہ آور ہوئے جو سرکاری عمارت اور حقیقتاً پوری دنیا کا باب الحکومت اور دارالخلافت تھا، تو طیراً ابابیل کی بمبار ہوائی فوج بھیجی گئی، جو چھوٹی چھوٹی چڑیوں کی شکل میں تھی، جس نے منٹوں میں ابرہہ کی ہاتھی نشین فوج کا استیصال کر دیا اور اس کا مکر و کید تباہ کر کے رکھ دیا۔ یہ چھوٹی چھوٹی چڑیاں گویا شکاری ہوائی جہاز تھے، جن کی چونچ اور پنجوں میں تین تین بنی ہوئی کنکریاں تھی گویا یہ زہریلے بم تھے، ان لا تعداد طیاروں نے بمباری کی اور باغیوں کے اس لشکر جرار کا خاتمہ کر دیا۔

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحٰبِ الْفِيْلِ o اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِىْ تَضْلِيْلٍ o وَّاَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا اَبَابِيْلَ o تَرْمِيْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيْلٍ o فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّاْكُوْلٍ o

کیا آپ کو معلوم نہیں کہ آپ کے رب نے ہاتھی والوں سے کیا معاملہ کیا، کیا ان کی تدبیر کو سرتا پا غلط نہیں کر دیا اور ان پر غول کے غول پرندے بھیجے جو ان لوگوں پر کنکر کی پتھریاں پھینکتے تھے۔ سو اللہ نے ان کو کھائے ہوئے بھوسہ کی طرح کر دیا۔

نمرود اور قومِ ابراہیم نے بغاوت کی تو مچھروں کے ذریعہ اس کو تباہ کر دیا گیا۔ فرعون نے سرکشی

شروع کی تو مینڈکوں اور جوؤں کے ذریعہ اس کی عافیت تنگ کردی گئی۔

عنصریاتی لشکر

پھر کسی سرکش قوم پر ٹڈیاں بھیج دی گئیں، جنھوں نے اُن کے کھیت اور پیداوار کو چاٹ ڈالا اور وہ قوم فاقوں سے تباہ کردی گئی۔ یہ عذاب حیوانات کی صورت میں آیا، جس سے واضح ہے کہ اللہ کے لشکروں میں حیوانات کے سلسلہ کا بھی ایک عظیم لشکر ہے، جس سے متمرد اور سرکش اقوام کو عذاب دیا گیا ہے۔ اقوام تباہ کی گئی ہیں، قومِ عاد کو ہوا سے تباہ کردیا گیا، قومِ نوح کو پانی کے طوفان سے برباد کر دیا گیا، قومِ شعیب پر بادلوں سے آگ کے انگارے برسا دیئے، جس سے وہ تباہ ہوگئی۔ قومِ لوط کی بستیاں اُلٹ کر زمین بُرد کردی گئی۔ غرض آگ، پانی، ہوا، مٹی جیسے مفرد عناصر بھی اس کے جنود و عساکر ہیں، جن سے باغیوں کی سرکوبی میں کام لیا جاتا ہے۔

غرض انبیاء کے دشمن جب بھی کھلی بغاوت پر آئے تو بادشاہِ حقیقی نے اپنے نائبین کی حمایت میں دشمنوں کے بڑے بڑے لشکروں کا اپنے ایک معمولی سے لشکر کی ذرا سی جنبش سے استیصال فرما دیا، کسی کو ہوا سے اڑا دیا گیا، کسی کو ہولناک گرج سے تباہ کردیا گیا، کسی کو زمین بُرد کردیا گیا، کسی کو دریا بُرد کردیا گیا، کسی کو طوفان کی نذر کردیا گیا، کسی کو آگ کے شعلوں سے بھسم کردیا گیا۔

فَكُلًّا اَخَذْنَا بِذَنْبِهٖ فَمِنْهُمْ مَّنْ اَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ اَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْاَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ اَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلٰكِنْ كَانُوْٓا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ.

تو ہم نے ہر ایک کو اس کے گناہ کی سزا میں پکڑ لیا۔ سو ان میں سے بعضوں پر تو ہم نے تند ہوا بھیجی اور ان میں سے بعضوں کو ہولناک آواز نے آ دبایا اور اُن میں سے بعضوں کو ہم نے زمین میں دھنسا دیا اور ان میں سے بعضوں کو ہم نے ڈبو دیا اور اللہ ایسا نہ تھا کہ ان پر ظلم کرتا، لیکن یہی لوگ اپنے اوپر ظلم کیا کرتے ہیں۔

بہرحال یہ سب آسمانی بادشاہت کے جنود و عساکر ہیں، جنھیں وقتاً فوقتاً حکومت مختلف مہمات پر بھیجتی رہتی ہے، تاکہ دشمن دبے رہیں اور زیادہ سر نہ اٹھائیں۔

وَمَا يَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّكَ اِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ اِلَّا ذِكْرٰى لِلْبَشَرِ.

تیرے پروردگار کے لشکروں کو اس کے سوا کوئی نہیں جانتا اور یہ لشکر بجز نوعِ بشر کی تنبیہ وتذکیر کے اور کسی کے لئے نہیں ہے۔

ابھی پچھلے دنوں اللہ کی یہ حکومت یورپ کے باغیوں کو سزا دے رہی تھی، جب کہ انھوں نے علانیہ مالک الملک سے بغاوت شروع کر دی تھی اور کھلے بندوں گستاخیوں پر اُتر آئے تھے۔ رشیا (روس) کے ایک ذمہ دارِ اعلیٰ نے کہا تھا کہ ہم نے حدودِ روس میں خدا کا داخلہ بند کر دیا ہے، خدا اب یہاں داخل نہیں ہوسکتا۔ جرمنوں نے کہا تھا کہ اگر خدا جرمن میں ہوتا تو ہم اُس کی بات مان سکتے تھے۔ برطانیہ کے ذمہ داروں نے کہا تھا کہ اب خدا ہمارا کچھ نہیں بگاڑ سکتا، اگر وہ آسمان کو بھی نیچے گرا دے تو ہم اُسے اپنے سنگینوں کی نوک پر روک لیں گے۔ جاپانیوں نے اپنے بادشاہ ہی کو خدا ماننا شروع کر دیا تھا۔ ان کھلی گستاخیوں پر خدائے لم یزل ولا یزال نے اپنی قدرت کو ہلکی سی جنبش دی اور ہر ملک کو اس کی گستاخی کی حد تک اُس کے کرتوتوں کا مزا چکھا دیا۔

جاپان الٹ گیا، جرمنی ختم ہوگیا، برطانیہ کی چودھراہٹ ختم ہوگئی، اُس کا غرور ٹوٹ گیا اور اُس نے معابد میں دعائیں مانگنے کی خود اپنی رعایا سے التجا کی۔ غرض ان سرکشوں کو خدا نے خود انہی اسباب وسائل کے ہاتھوں سزائیں دیں جن پر انھیں ناز تھا یعنی عناصر اربعہ اور موالیدِ ثلاثہ۔ چنانچہ اسی جنگ میں کسی موقعہ پر عناصر کی معدنی طاقتوں سے بمباری کرا دی گئی، یہ فوجیں جہازوں میں ہی دریا بُرد ہوئیں، کہیں بموں کے ذریعہ زمیں برد ہوئیں، کہیں بارودی سرنگوں سے تہ آب ہوگئیں، کہیں گیسوں سے جھلس دی گئیں، کہیں بارود کی گرج سے برباد ہوئیں۔

غرض کائنات کے مختلف جنود اِن دشمنوں پر مسلط کر دیئے گئے کچھ تو ان میں صرف خدا کے منکر تھے خود خدائی کے مدعی نہ تھے، جیسے روس و برطانیہ اور کچھ انکارِ خدائی کے ساتھ اپنے حق میں خدائی کے دعویدار تھے جیسے جاپان کی بادشاہت۔

چنانچہ شاہِ جاپان کو قوم خدا اور خدا کا مظہر اتم جانتی تھی اور وہ بھی اُسے مانتا تھا، جرمن اپنی قوم میں خدائی طاقتوں کے مدعی تھے۔ غرض ان میں سے ہر ایک کی بغاوت کا ایک نیا رنگ تھا۔ پس جاپان کی فرضی خدائی کا تختہ تو صرف ایک ایٹم بم سے الٹ دیا گیا۔ برطانیہ کی سیادت جنگ کی ایک

لوٹ پھیر ہی میں ختم کر دی گئی اس کی سرکوبی جرمنی سے کرا کر اُس سے دعائیں منگوادی گئیں، اٹلی کا غرور اُس کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے توڑ دیا گیا، غرض جتنا جس کا تمرد تھا اتنا ہی عذاب اس پر نازل کیا گیا اور انھیں وسائل کے ذریعہ جن پر انھیں ناز تھا، بلکہ انکے پروردہ تھے، اور ان کی درخشاں ایجادات تھے۔ پس یہ ایک تنبیہ عظیم تھی، جو آج کی اقوام کو کی گئی اس پر بھی اگر یہ اقوام اپنی ڈھٹائی پر قائم رہیں تو وہ وقت دور نہیں ہے کہ آسمانی بادشاہت کی فوجیں پھر حرکت میں آئیں اور سرے سے ہی ان اقوام کا تختہ الٹ دیا جائے اور ان کی سیادت وقیادت کا تاج دوسری مغلوب اقوام کے سر پر رکھ دیا جائے:

وَنُرِيْدُ اَنْ نَّمُنَّ عَلَى الَّذِيْنَ اسْتُضْعِفُوْا فِي الْاَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً وَّنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِيْنَ٥ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْاَرْضِ.

اور ہم کو یہ منظور تھا کہ جن لوگوں کا زمین میں زور گھٹایا جا رہا تھا ہم ان پر احسان کریں اور ان کو پیشوا بنائیں اور ان کو مالک بنائیں اور ان کو زمین میں حکومت دیں۔

غرض امم ماضیہ اور امم حالیہ میں سے جس نے بھی حدود سے تجاوز کیا اسے فوراً ہی خدائی جنود و عساکر سے سزا دی گئی، کبھی آسمانی لشکر سے اور کبھی زمینی فوج سے۔ جس سے واضح ہے کہ شاہی قلعہ کے عساکر قاہرہ جدا ہیں، یعنی آسمانی طاقتیں اور صوبوں کے عساکر و افواج الگ ہیں یعنی زمینی فوجیں خواہ وہ انسانی ہوں یا حیوانی یا نباتی اور جمادی الگ، البتہ کبھی مرکز سے بھی طاقت بھیج دی جاتی ہے جیسے آسمانی ملائکہ کی چنگھاڑ سے یا ملائکہ کے ذریعہ بعض اقوام کی بستیوں کے لوٹ (پلٹ) دینے سے زمینی اقوام ہلاک کی گئیں، یا بارشی طوفان سے ہلاکت عمل میں آ گئی وغیرہ۔

انسانی لشکر

اور کبھی زمین کا قصہ زمین ہی پر ختم کر دیا جاتا ہے اور انسانوں کے ذریعہ انسانوں کو کیفر کردار تک پہنچا دیا جاتا ہے:

وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ ذُوْ فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِيْنَ.

اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ اللہ تعالیٰ بعض آدمیوں کے ذریعہ سے دفع کرتے رہا کرتے ہیں بعض کو، تو سرزمین فساد سے پُر ہو جاتی لیکن اللہ تعالیٰ بڑے فضل والے ہیں جہان والوں پر۔

چنانچہ خود انسانوں میں بھی حزب اللہ اور جنودِ الٰہی ہیں جو سرکش انسانوں کے لئے بطور جلاد استعمال کیے جاتے ہیں، کبھی مقبولین کی جماعت کفار سے جہاد کر کے انھیں پست کر دیتی ہے، جیسے غزوۂ بدر میں ہوا اور کبھی مقبولوں کی غفلت توڑنے کے لئے کفار کے ذریعہ سزا دے کر انھیں زجر و توبیخ کر دی جاتی ہے، جیسے مسلم سلطنتوں پر کفار کے ذریعہ آفات نازل ہوئیں، یا جیسے بنی اسرائیل پر بخت نصر جیسے مشرک کو دسترس دی گئی اور اُن مشرک افراد نے سیہ کار مومنوں کے گھروں میں گھس گھس کر انھیں سزائیں دیں اور ذلیل کیا۔

فَاِذَا جَآءَ وَعْدُ اُوْلٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا اُولِىْ بَاْسٍ شَدِيْدٍ فَجَاسُوْا خِلٰلَ الدِّيَارِ، وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُوْلًا.

پھر جب ان دو بار میں سے پہلی بار کی میعاد آوے گی تو ہم تم پر ایسے بندوں کو مسلط کریں گے جو بڑے جنگجو ہوں گے، پھر وہ گھروں میں گھس پڑیں گے اور یہ ایک وعدہ ہے جو ضرور پورا ہو کر رہے گا۔

ملکی لشکر

پھر کبھی سرکشوں کے مقابلہ میں مطیعوں کی مدد ملائکہ کے غیبی لشکر سے کر دی گئی جیسے غزوۂ بدر میں مہاجرینِ اولین کی امداد کے لئے پانچ ہزار ملائکہ بھیجے گئے۔

وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَّاَنْتُمْ اَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ○ اِذْ تَقُوْلُ لِلْمُؤْمِنِيْنَ اَلَنْ يَّكْفِيَكُمْ اَنْ يُّمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلٰثَةِ اٰلٰفٍ مِّنَ الْمَلٰٓئِكَةِ مُنْزَلِيْنَ ○ بَلٰٓى اِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا وَيَاْتُوْكُمْ مِّنْ فَوْرِهِمْ هٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ اٰلٰفٍ مِّنَ الْمَلٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِيْنَ ○ وَمَا جَعَلَهُ اللّٰهُ اِلَّا بُشْرٰى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوْبُكُمْ بِهٖ وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ الْعَزِيْزِ الْحَكِيْمِ ○

یہ بات محقق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو بدر میں منصور فرمایا حالاں کہ تم بے سروسامان تھے۔ سو اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہا کرو، تاکہ تم شکر گزار رہو۔ جب آپ مسلمانوں سے یوں فرما رہے تھے کہ کیا تم کو یہ امر کافی نہ

ہوگا کہ تمہارا رب تمہاری امداد کرے تین ہزار فرشتوں کے ساتھ، جو اتارے جاویں گے۔ ہاں کیوں نہیں! اگر مستقل رہو گے اور متقی رہو گے اور وہ لوگ تم پر ایک دم سے آ پہنچیں گے تو تمہارا رب تمہاری امداد فرمادے گا پانچ ہزار فرشتوں سے جو ایک خاص وضع سے بنائے ہوں گے اور اللہ تعالیٰ نے یہ امداد محض اس لئے کی کہ تمہارے لئے بشارت ہو اور تاکہ تمہارے دلوں کو قرار ہو جائے، اور نصرت صرف اللہ ہی کی طرف سے ہے، جو کہ زبردست ہیں، حکیم ہیں۔

اسی طرح حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ذریعہ قومِ لوط کی بستیاں الٹ دی گئیں۔ بہرحال جمادات، عنصریات، حیوانات، انسان اور ملائکہ سب ہی اللہ کے جنود وعساکر سے ملے ہوئے ہیں، جو آسمانی بادشاہت کے سپاہی کی حیثیت سے اسی وقت اپنی ڈیوٹی بحکم الٰہی انجام دیتے ہیں جب کوئی دشمن سر اُبھارتا اور حد سے گذر جاتا ہے، تا آں کہ اسے مغلوب کر کے ہی چین لیتے ہیں۔

اَلَآ اِنَّ حِزْبَ اللّٰہِ ھُمُ الْغَالِبُوْنَ .

خوب سن لو کہ اللہ ہی کا گروہ غالب ہونے والا ہے۔

خاص اسلحہ اور مخصوص میگزین

پھر جس طرح عام اسلحہ اور فوجی طاقتوں کے ساتھ شاہی قلعہ پر دمدمے اور مورچے ہوتے ہیں جن میں بڑی بڑی مار کی توپیں رکھی جاتی ہیں کہ اگر کہیں ملک میں عام بغاوت پھیل جائے اور رعیت سرتابی کرنے لگے تو اس زبردست توپ سے جس کا دہانہ آبادی کی طرف ہی ہوتا ہے، سارے شہر کو توپ دم کر دیا جائے۔ ایسے ہی حملۂ عرش میں سے حضرت اسرافیل کو صور دے کر کھڑا کیا گیا ہے، جو تمام آسمان و زمین کی چوڑائی کے قدر (برابر) ہے اور جس کا دہانہ ارضی و سماوی آبادی ہی کی طرف ہے۔ اسرافیل ہر آن عرش کی طرف دیکھ رہے ہیں کہ اگر ذرا اشارہ ہو جائے تو سارے ممالک کو ایک دم میں پھونک دوں اور توپ دم کر دوں۔

عن ابی سعید الخدری عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم قال کیف انعم وصاحب القرن قد التقم القرن وحنی جبهة وانتظر ان یؤذن لهٗ. (رواہ احمد)

حضرت ابوسعید خدری فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں کیوں کر چین سے

بیٹھوں جب کہ بگل والا (اسرافیل) بگل (صور) منہ میں لے چکا ہے اور پیشانی جھکا چکا ہے اور صور پھونکنے کے لئے بس اجازت کا منتظر ہے (جس کی ہیبت ناک گرج سے یہ سارا کارخانہ درہم برہم ہو جائے، یعنی قیامت قائم کر دی جائے)۔

بہر حال یہ وزارتِ زجر و سیاست کا ایک مختصر اور اجمالی خاکہ تھا، جس کی فروعی تفصیلات چھوڑ کر محض اصولی امور سے اس محکمہ کا نقشہ پیش کیا گیا ہے۔

وزارتِ تذکیر و اشاعت

اسی کے ساتھ آسمانی بادشاہت کا ایک بڑا محکمہ دعایت و اشاعت کا بھی ہے، جسے آج کل کی اصطلاح میں پروپیگنڈہ کا محکمہ کہتے ہیں، اس شعبہ کا کام یہ ہے کہ حکومت کے قوانین کے احترام اور اس کی اطاعت کی طرف ملک کو توجہ دلاتا رہے اور بار بار یاد دہانی کرائے، تا کہ لوگ انجام کی طرف متوجہ ہوں۔ اس سلسلہ میں آسمانی بادشاہت نے تکوینی طور پر بہت سے واعظ اور ہادی مقرر فرمائے ہیں، جو اپنے اپنے مقررہ اوقات پر انسان کو اس کی آخرت یاد دلاتے ہیں اور شہنشاہِ حقیقی کے روبرو حاضر ہو کر جواب دہی کے دہشت ناک وقت سے ڈراتے ہیں، تا کہ آدمی موت سے پہلے موت کی استعداد پیدا کر لے نیز حاضریٔ عدالتِ شاہی کے لئے عمر بھر سامان فراہم کرتا رہے، تا کہ اس بندہ کا انجام جو کچھ بھی ہو خواہ نجات ہو یا معاذ اللہ ہلاکت، اِتمامِ حجت کے ساتھ ہو اور سلطنت پر یہ الزام نہ آئے کہ اس نے ایسے ہیبت ناک نتائج پر پہلے سے کیوں نہ مطلع کر دیا کہ ہم تیاری کر لیتے۔

وزیرِ تذکیر کے وسائلِ کار

ملک الموت کے قاصد

پس اس وعظ و پند اور قانونِ ملکی کی اشاعت و دعایت کے لئے ایک مستقل محکمہ بلکہ مستقل وزارت قائم ہے، جس کا کام حضرت عزرائیل علیہ السلام انجام دیتے ہیں، جو مخلوق کی نگرانی بھی کرتے ہیں اور انھیں روحانی طور پر تذکیر بھی کرتے ہیں نیز ان کے ماتحت مستقل واعظ اور قاصد

ہیں، جو رعایا کو پند و نصیحت سے آخرت کی یاد دلاتے ہیں اور عذابِ خداوندی سے ڈراتے ہیں۔

طولِ عمر اور بڑھاپا

مثلاً بڑھاپا جو قربِ موت کی علامت ہے اسی وزارت کے کارکنوں میں سے ایک کارکن ہے ارشادِ ربانی ہے۔

اَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَّايَتَذَكَّرُ فِيْهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَآءَ كُمُ النَّذِيْرُ.

کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہ دی تھی کہ جس کو سمجھنا ہو وہ سمجھ سکتا اور تمہارے پاس ڈرانے والا بھی پہنچا تھا۔

یعنی یہ عمر طویل اور بڑھاپے کا زمانہ ایک مستقل نذیر اور ڈرانے والا ہے کہ موت کے قریب ہونے کی علامت ہے، جو آخرت کی پہلی منزل ہے۔

شیب یعنی سفید بال

سفید بال بھی نظیر ہیں اور علامتِ موت ہیں، جو موت کی یاد دہانی کراتے ہیں۔ پس یہ بھی آیت کی تفسیر میں شامل اور نظیر کا مصداق ہیں۔

روی عن ابن عباس وعكرمة وابى جعفر الباقر وقتادة وسفيان بن عيينة انهم قالوا يعنى الشيب وقرأ ابن زيد هٰذَا نَذِيْرٌ مِّنَ النُّذُرِ الْاُوْلٰى.

(تفسیر ابن کثیر جلد سابع ص ۷۳)

اس سلسلہ میں ابن عباس، عکرمہ، ابوجعفر الباقر قتادہ اور سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ ڈرانے والے سے مراد بڑھاپا ہے (جو موت کے قرب کو دیکھ کر گویا عذابِ آخرت سے ڈراتا ہے) اور ابن زید نے پڑھا ''یہ (بڑھاپا) بھی ڈرانے والا ہے ڈرانے والوں میں سے''۔

اولاد کی اولاد

بعض تفسیری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی اولاد کی اولاد یعنی پوتے اور نواسے بھی نذیر اور ڈرانے والوں میں شامل ہیں، جو آیت میں لفظ نذیر کا مصداق ہیں۔

امراض

پھر اسقام وامراض وغیرہ بھی انھیں واعظوں میں سے ہیں، جو موت کی یاددہانی کراتے ہیں:

اخرج ابونعیم فی الحلیة عن مجاهد قال ما من مرض یمرضه العبد الا ورسول ملك الموت عنده الخ.

ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ کوئی مرض ایسا نہیں ہے، جو بندہ کو لگے اور وہ ملک الموت کا قاصد نہ ہو، جو اس کے پاس آیا ہو (یا مرض کے وقت کوئی نہ کوئی قاصد موت کے فرشتہ کا اس بندہ کے پاس نہ ہو)۔

قال القرطبی ورَدَ فی الخبر ان بعض الانبیاء قال لملك الموت امالك رسول تقدمه بین یدیك لیکون الناس علی حذرمنك.

قرطبی کہتے ہیں کہ نقل ہے کہ بعض انبیاء علیہم السلام نے ملک الموت سے کہا کہ تمہارے پاس کوئی قاصد نہیں ہے کہ تم اپنے آگے آگے اسے بھیج دیا کرو، تاکہ لوگ تم سے ڈرتے رہا کریں اور اپنا بچاؤ معاصی وغیرہ سے کرلیں؟ یعنی توبہ کرلیا کریں۔

اختلالِ حواس

قال نعم لی واللہ رسلٌ کثیرة من الاعمال والامراض والشیب والهرم وتغییرالسمع والبصر فاذا لم یتذکر من نزل به ذلك ولم یتب نادیته اذا قبضه الم اقدم الیك رسولاً بعد رسول ونذیرًا بعد نذیر فانا الرسول لیس بعدی رسول وانا النذیر الذی لیس بعدی نذیر. (شرح الصدور للسیوطی)

کہا کیوں نہیں ہے، واللہ میرے قاصد تو بہت ہیں، یہ علّتیں امراض بڑھاپا، بالوں کی سفیدی، سمع و بصر (حواس) کا متغیر ہوجانا یہ سب میرے قاصد ہی تو ہیں، جو میرے جلد پہنچنے کی خبر دیتے ہیں۔ پس جب کوئی ان تنبیہی چیزوں سے متنبہ نہیں ہوتا اور توبہ نہیں کرتا تو میں قبض روح کے وقت اسے جتاتا ہوں کہ کیا میں نے آگے آگے تیرے پاس قاصد پر قاصد اور آگے پیچھے ڈرانے والے نہیں بھیجے؟ سو اب میں خود وہ قاصد

ہوں کہ میرے بعد کوئی قاصد نہیں اور میں خود وہ ڈرانے والا ہوں کہ میرے بعد اب کوئی ڈرانے والا نہیں۔

موت

خود موت کی ایک یاد مستقل واعظ ہے، جو انسان کے عبرت پکڑنے کے لئے حیات کے ساتھ ساتھ رکھی گئی ہے، ورنہ یہ بھی ممکن تھا کہ سارے انسان دنیا میں صرف پیدا ہی ہوتے رہتے اور ایام قیامت میں ایک دن کی ایک ساعت میں ایک دم موت کے گھاٹ اتار دیئے جاتے، لیکن اُس میں ایک کی موت سے دوسرے کو عبرت پکڑنے کا موقعہ نہ ملتا، اس لئے حیات اور پیدائش کے ساتھ ساتھ موت کا سلسلہ قائم رکھا گیا تا کہ یہ موت واعظ کا کام بھی دے۔ ارشادِ نبوی ہے:

كفى بالموت واعظًا.

آدمی کے وعظ و نصیحت کے لئے ایک موت ہی کی یاد کافی ہے۔

قبر

انسان کی قبر بھی روزانہ موت کی یاد دہانی کراتی ہے اور تنبہ اور توبہ کی طرف متوجہ کرتی ہے:

اخرج الديلمی عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تجهزوا القبوركم فان القبر له فی كل يوم سبع مرات يقول يا ابن اٰدم الضعيف ترحَّم فی حيٰوتك علٰى نفسك قبل ان تَلقّانی اترحم عليك وتكفٰى من الردى.

(شرح الصدور ص ۴۵)

دیلمی نے روایت کی ہے ابن عباس سے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ لوگو اپنی قبروں کے لئے تیاری کرو۔ بہ تحقیق قبر کی ہر دن میں سات ندائیں ہیں وہ کہتی ہے کہ اے کمزور انسان! اپنے اوپر اپنی زندگی ہی میں میرے پاس آنے سے پہلے رحم کر تو میں بھی تجھ پر ترحم کردوں گی اور میری ہلاکت آفرینی اور تباہ کاری سے تو بچا رہے گا۔

ملک الموت

خود ملک الموت بھی روزانہ انسان کو اپنی روحانی اور معنوی آواز سے متنبہ کرتے اور آخر وقت

سے ڈراتے ہیں:

عن جعفر بن محمد قال سمعت ابی یقول نظر رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الٰی ملك الموت عند رأس رجلٍ من الانصار فقال یا ملك الموت ارفق بصاحبی فانه مومن فقال ملك الموت یا محمد طب نفسًا وقرعینا فانی بکل مومن رفیقٌ واعلم ان ما فی الارض بیت مدر ولا شعر فی برّ ولا بحر الا وانا اتفحصهم فی کل یوم خمس مرات حتی ان اعرف بصغیرهم وکبیرهم بانفسهم. (البدایہ ص ۴۷ ج ۱)

حضرت جعفر بن محمد فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے سنا وہ کہتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملک الموت کو ایک انصاری کی روح قبض کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ اے ملک الموت! میرے صحابی کے ساتھ نرمی کرو، اس لئے کہ وہ مومن ہے۔ تو ملک الموت نے عرض کیا کہ خوش ہو جایئے اور آنکھیں ٹھنڈی رکھئے کہ میں ہر مومن پر مہربان (نرم) ہوں، اور جان لیجئے کہ روئے زمین پر کوئی اینٹ اور کپڑے کا گھر بر اور بحر میں ایسا نہیں ہے کہ میں روزانہ اس کی کھوج پانچ دفعہ نہ لگاتا ہوں تا آنکہ میں ان انسانوں کے ہر چھوٹے اور بڑے کو ان سمیت خوب پہچانتا ہوں۔

بہر حال یہ سب مذکّرات ہیں، جو دنیا والوں کے انتباہ کے لئے رکھے گئے۔ اور اُن کو ضابطہ میں لانے کے لئے انھیں عزرائیل علیہ السلام کے سپرد کر دیا گیا۔

غرض اس وزارتِ تذکیر و اشاعت کے یہ سینکڑوں کارکن ہیں، جو انسان کے حق میں واعظ ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ؎

انقلاباتِ جہاں واعظِ رب ہیں دیکھو ذرّہ ذرّہ سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

(حضرت شیخ الہندؒ)

بہر حال آسمانی بادشاہت کی یہ چار وزارتیں ہیں۔ وزارتِ تذکیر و اشاعت جو ملک الموت کے تحت میں ہے، وزارتِ تعلیم و ہدایت جو حضرت جبرئیل کے تحت میں ہے۔ وزارتِ ارزاق و زراعت جو حضرت میکائیل کے تحت میں ہے۔ وزارتِ زجر و سیاست جو حضرت اسرافیل کے تحت میں ہے۔ اور کسی سلطنت کے لئے یہی چار محکمے اساسی حیثیت رکھتے ہیں، جن پر عادۃً ایک ملک کی ترقی اور اُس

میں قیام امن وسکون کی عمارت کھڑی ہوتی ہے، اگر رعایا تعلیم یافتہ نہ ہو اور ملک جاہل رہ جائے، تو وہ کبھی اندرونی اور بیرونی آفات سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔

اگر تعلیم وتمول دونوں ہوں، مگر تنبیہ وسیاست نہ ہو تو ملک میں شائستگی اور تہذیب پیدا نہیں ہوسکتی اور اگر نیک کردار بھی بنا دیا جائے، مگر محض سیاست اور جبری طور پر اور اس میں حقیقی نیکی نہ ہو اور نہ وہ عبرت ونصیحت اپنی ذات سے قبول کرتا ہو، تو اس کے دل میں علم قانون اور لائحہ عمل مستحضر نہیں رہ سکتا، جس کے استحضار ہی سے کردار کی بلندی قائم ہوتی ہے۔

غرض یہ چاروں مہمات ہی ایک ملک کی بقاء وتحفظ کے ضمانت دار ہیں۔ اس لئے حق تعالیٰ نے ان چاروں مخصوص اور مقرب ملائکہ جبرئیل، میکائیل، اسرافیل اور عزرائیل علیہم السلام کا انتخاب فرما کر ان چار وزارتوں کو ان چار قوی وامین ملائکہ کے سپرد فرما دیا، گویا عالم کائنات کو ان چار کے ہاتھوں میں دے دیا تاکہ یہ چاروں مقرب بندے منشاءِ خداوندی کو ہمہ وقت سامنے رکھ کر بطور نمائندگانِ حق عالم کا نظام قائم رکھیں، اس سے تقسیم خدمات وعمل کا اسوہ پیدا ہوتا ہے، جس پر ملکی خدمات کا دارومدار ہے۔ اگر کسی ملک میں صحیح تقسیم عمل اور رجالِ کار کا صحیح اور موزوں انتخاب نہ ہو، تو اُس ملک کا نظام کبھی برقرار نہیں رہ سکتا، ہاں پھر تقسیم مناصب اور خدمات کے بعد ان چاروں اساسی وزارتوں کے تحت ہزارہا فروعی شعبے اور محکمے اور ان سے متعلقہ دفاتر ہیں، جن میں ان گنت کارکنوں کے عملے ہیں، جو سول اور ملٹری دونوں قسم کے امور انجام دیتے ہیں۔ پھر ان عملوں کے لئے وسائل کار ہیں جن کے ذریعہ ملک کی مختلف خدمات انجام پا رہی ہیں اور اس طرح رعایا کی نگہداشت، پرورش اور انضباطِ کار کا نظام بے مثال طریق پر چل رہا ہے۔

وزارتوں کے ماتحت اہم شعبہ جات

حفاظتی پولیس

مثلاً ہر بیدار سلطنت کے لئے رعایا کی حفاظت ونگہداشت اور امن عامہ کے وسائل کا قائم رکھنا ضروری ہوتا ہے، سو آسمانی بادشاہت نے بھی اپنی نوعیت کے مناسب حفاظِ رعایا کے وسائل کار مہیا

فرمائے، تاکہ انسانوں کے ان گنت دشمن ان پر قابو نہ پا جائیں اور انسان بے وجہ نہ مارا جائے، ان وسائل کار میں سے ایک تو حفظانِ رعیت کے لئے حفاظتی پولیس کا انتظام ہے، جس پر ان گنت سپاہی کام کرتے ہیں اور سوتے جاگتے ہر وقت رعایائے ملک کی محافظت کا فریضہ انجام دیتے ہیں:

لَهٗ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهٖ يَحْفَظُوْنَهٗ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ (قال مجاهد ما من عبد الا وملك موكل يحفظه في نومه ويقظه من الجن والانس والهوام وليس شيء ياتيه يريده والاقال وراءك الاشيء باذن الله فيه فيصيبه.

(البدایہ ص ۵۰ ج ۱)

ہر شخص کے لئے کچھ فرشتے ہیں، جن کی بدلی ہوتی رہتی ہے، کچھ اس کے آگے اور کچھ اس کے پیچھے کہ وہ بحکم خدا اس کی حفاظت کرتے ہیں۔ (مجاہد نے فرمایا) کہ کوئی بندہ نہیں ہے کہ اس کی حفاظت پر فرشتہ مقرر نہ ہو، جو سوتے اور جاگتے میں اس کی نگہداشت کرے شیاطین سے، انسانوں سے، کیڑے مکوڑوں سے، ان میں سے کوئی شئے بھی انسان پر آتی ہے تو وہ کہتا ہے پرے ہٹ، ہاں بجز اس کے کہ اللہ ہی کا ارادہ اس مصیبت کے ڈالنے کا ہو تو وہ پہنچ کر رہے گی۔

خفیہ پولیس اور رعیت کے عمل کی نگرانی

ہاں پھر اسی طرح ہر حکومت کے لئے سی، آئی، ڈی کا محکمہ لازمی ہے، جو حکومت کو خبریں پہنچائے اور بسنے والوں کی نقل وحرکت پر نظر رکھے گو حکومت کو ذاتی علم بھی ہے، مگر پھر بھی طریق حکمرانی کا یہ ایک نا قابل انکار اصول ہے اور اس لئے ہے کہ محکمہ خفیہ کے ذریعہ ہر ہر فردِ بشر کا ریکارڈ محفوظ رہے اور اس اعمال نامہ کے ذریعہ ہر شخص پر سزا و جزا کے وقت حجت قائم کی جا سکے۔ حکومتِ الٰہی کے خفیہ پولیس کراماً کاتبین ہیں، جو ہر شخص کی خفیہ نگرانی کرتے ہیں اور ہر وقت اس کے کندھوں پر سوار ہیں۔

وَاِنَّ عَلَيْكُمْ لَحٰفِظِيْنَ ۝ كِرَامًا كَاتِبِيْنَ ۝ يَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ.

اور تم پر یاد رکھنے والے معزز لکھنے والے مقرر ہیں، جو کچھ تم کرتے ہو اسے جانتے ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

اِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِيْنِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيْدٌ o مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ اِلَّا لَدَيْهِ رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ o

جب دو اخذ کرنے والے فرشتے اخذ کرتے رہتے ہیں جو کہ داہنی اور بائیں طرف بیٹھے رہتے ہیں، وہ کوئی لفظ منہ سے نہیں نکالنے پاتا مگر اس کے پاس ہی ایک تاک لگانے والا تیار ہے۔

رعایا کے اعمال نامے اور دفتری ریکارڈ

پھر اس خفیہ پولیس کی رپورٹیں اس قدر مکمل ہوتی ہیں کہ عمل کی ہیئت، مکان، وقت اور مجلس کا نقشہ حتیٰ کہ آوازیں تک محفوظ رکھی جاتی ہیں۔ جیسے آج سی آئی ڈی کے کارکن مختصر کیمرے رکھتے ہیں، جس سے آدمی ہی نہیں اس کی نقل و حرکت کے مواقع تک کے فوٹو اُتار لیتے ہیں، گراموفون کی مشین رکھتے ہیں اور اس سے آوازیں تک ریکارڈ کر لیتے ہیں، اسی طرح الٰہی حکومت کے سی آئی ڈی بھی ہر ہر انسان کے اعمال نامے اور زندگی کے ریکارڈ یومِ جزاء میں ہر شخص کے سامنے پیش کر دیں گے اور کہا جائے گا:

اِقْرَأْ كِتَابَكَ، كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا.

اپنا نامۂ اعمال پڑھ، آج تو اپنا آپ ہی محاسب کافی ہے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

فَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتَابَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَيَقُوْلُ هَاؤُمُ اقْرَءُوْا كِتَابِيَهْ...... الخ.

پھر جس شخص کا نامہ اعمال داہنے ہاتھ میں دیا جائے گا وہ تو کہے گا کہ لو میرا نامہ اعمال پڑھ لو۔

اور فرمایا گیا:

وَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتَابَهٗ بِشِمَالِهٖ فَيَقُوْلُ يَالَيْتَنِيْ لَمْ اُوْتَ كِتَابِيَهْ .

اور جس کا نامہ اعمال اس کے بائیں ہاتھ میں دیا جائے سو وہ کہے گا کہ کیا اچھا ہوتا کہ مجھ کو میرا نامہ اعمال ہی نہ ملتا۔

دفاتر محکمہ جات

پھر ان تمام دفتری اندراجات کے لئے دفاتر کی ضرورت تھی تو عرشِ الٰہی اور مستویٰ (جائے استواءاور وہ عرش ہے) کے قریب صدر دفتر عالم ہے، جس کے کلرک **ملائکۃ الرحمن** ہیں، جو عالم کے تمام حوادث اور احکام اور تقدیر کے سارے قضایا اور فیصلے اس عظیم الشان صدر دفتر میں درج کرتے ہیں۔ یہ صدر دفتر عرشِ عظیم کے پاس ہے جیسے سکریٹریٹ کے تمام دفاتر شاہی مستقر کے قرب و جوار ہی میں رکھے جاتے ہیں، چنانچہ معراج کے موقع پر ان دفاتر کو آپؐ نے محسوس فرمایا۔ حضرت ثابت بنانی کی طویل حدیث میں ہے:

ثم عرج بی حتی ظهرت لمستویً اسمع فیه مریف الاقلام.

(مشکوٰۃ باب صفة المعراج ص۵۲۹)

پھر مجھے اونچا لے جایا گیا (یعنی تمام آسمانوں سے گذر کر) تو مستویٰ (عرشِ عظیم) ظاہر ہوا اور میں نے قلموں کے کھسکھساہٹ کی آواز سنی۔

کاغذات کی روزانہ پیشی

پھر ان شاہی دفاتر کے اوقات صبح و شام رکھے گئے ہیں، جن میں کاغذات جاتے ہیں اور بادشاہِ حقیقی کے سامنے اُن کی روزانہ پیشی ہوتی ہے:

عن انس قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم مامن حافظین یرفعان الی اللّٰه عزوجل ماحفظا فی یوم فیری فی اول الصحیفة وفی آخرها استغفار الاقال غفرت ما بین طرفی الصحیفة. (البدایہ ص۱۵ ج۱)

حضرت انس فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ یہ دونوں محافظ (کراماً کاتبین) جب بھی روزانہ عروج کر کے اللہ تک پہنچتے ہیں، تو جس کے نامہ اعمال میں اول و آخر استغفار ہوتا ہے، حق تعالیٰ فرمادیتے ہیں کہ اس صحیفے کے دو طرفہ جتنی بھی کوتاہیاں ہیں میں نے سب بخش دیں۔

اوقاتِ پیشی

اس روزانہ پیشی کے سلسلہ میں اوقاتِ دفتر کے متعلق حدیث ابی موسیٰ میں ارشاد ہے کہ وہ صبح و شام رکھے گئے ہیں:

یرفع الیه عمل اللّیل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل اللّیل.

(مشکٰوۃ باب الایمان بالقدر ص۲۱)

اس کے حضور میں رات کے اعمال دن کے عملوں سے پہلے اور دن کے اعمال رات کے عملوں سے پہلے پیش ہو جاتے ہیں (گویا دن میں بھی پیشی ہوتی ہے اور رات میں بھی)۔

تبادلہ اور چارج

پھر اس صبح اور شام کی پیشی کے سلسلہ میں ساعتیں تک متعین ہیں کہ وہ نمازِ فجر اور نمازِ عصر کے اوقات ہیں۔ حدیث ابی ہریرہ میں اس کی تعیین کی گئی ہے۔ ارشادِ نبوی ہے:

عن ابی هریرة قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الملائکة یتعاقبون ملائکة اللیل وملائکة النهار ویجتمعون فی صلٰوة الفجر وصلٰوة العصر. (البدایہ ص۱۵ ج۱)

حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ یہ رات اور دن کے نگراں ملائکہ ایک دوسرے کے آگے پیچھے آتے رہتے ہیں اور نمازِ فجر وعصر میں جمع ہو جاتے ہیں یعنی دن کے ملائکہ طلوعِ فجر پر آ کر رات والوں سے چارج لیتے ہیں اور نمازِ فجر میں جمع ہو جاتے ہیں اور رات کے ملائکہ دن والوں سے قبل مغرب چارج لیتے ہیں اور نمازِ عصر میں جمع ہو جاتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اعمال کی پیشی کا یہ سلسلہ حق تعالیٰ کے علم میں لانے کے لئے تو ہو نہیں سکتا کہ اللہ تو خود عالم الغیب ہے، بلکہ یہ سارا سلسلہ اولاً نظامِ حکومت کی تشکیل کے لئے ہے ثانیاً بندوں کی تعلیم کے لئے ہے، اور ثالثاً اس لئے ہے کہ ان میں تحریری نوشتوں سے ہر بندہ پر اتمامِ حجت کے بعد ہی اسے سزا و جزا دی جائے، جسے وہ بھی تسلیم کرلے اور مسلمہ حجت و برہان سے اُس کے یہ دونوں استحقاق

ثابت ہوں، اور اس طرح ہر ایک مخلوق کو اس عادلانہ نظم کے ماتحت بتدریج اس کی حدِ کمال پر پہنچا کر اس مقام تک پہنچا دیا جائے جس کا وہ اہل ہے، اور جس کی طرف طبعی میلان اپنے خمیر اور خلقت میں رکھتا تھا، یعنی مطیع مقامِ رضوان و ریحان تک اور مجرم مقامِ خسران وحرمان تک پہنچا دیئے جائیں اور ہر ایک اپنے کردار وافعال سے آہستہ آہستہ چل کر مناسب مقام حاصل کر لے، کوئی موردِ رحمت بنے اور کوئی موردِ غضب، تا کہ ایک طرف تو مخلوق کے وہ مخفی جوہر کھل جائیں جو بدءِ خلقت سے اُس میں ودیعت کیے گئے تھے اور ایک طرف حکیم مطلق کی وہ مخفی حکمتیں اور مکنون کمالات وصفات کھل جائیں جن کے ظہور کے لئے اس کائنات کا یہ طلسمِ رنگ وبو بنایا گیا تھا۔

درکار خانۂ عشق از کفر ناگزیر است دوزخ کہ را بسوزد گر بولہب نہ باشد

عطایائے صلہ واعزاز

تقسیم جاگیرات واعزازات

رجالِ کار کا انتخاب اور تقسیم عہدہ جات کے بعد جب کہ کارکن اپنی اپنی کارگزاری دکھلانے لگیں اور اپنی اپنی قابلیتوں کے جوہر نمایاں کر کے صلہ وانعام کا استحقاق ثابت کر دیں تو موقعہ آتا ہے کہ ان وفادارانِ حکومت کو مختلف مناصب اور اعزازات و جاگیرات دیئے جائیں تا کہ وہ اپنی خدمات حوصلہ اور امنگ سے انجام دیں اور بادشاہ کے مخلص اور وفادار رہیں۔

پس کسی کو کسی ملک کی گورنری اور افسری دی جاتی ہے، کسی کو جاگیریں دی جاتی ہیں، کسی کو خطاب ملتا ہے اور کسی کی بھرے مجمع میں حوصلہ افزائی کی جاتی ہے۔ غرض مختلف انواع کے انعامات سے وفاداروں کو نوازا جاتا ہے۔ اس کے بالمقابل کام چوروں، باغیوں اور پشتینی دشمنوں کی رسوائی کے لئے یا تو انھیں کسی بدترین قوم کی قیادت دی جاتی ہے، تا کہ وہ ناکام واپس ہوں اور انجام کاران پر حجت تمام ہو اور وہ سزا کے مستحق ہو جائیں، اور کسی کا اعزاز ومنصب بحق سرکار ضبط کر لیا جاتا ہے جیسے ابلیس کا منصبِ سرداریٔ ملائکہ ضبط ہوا۔ کسی گمراہ قوم میں سے خاندانی عزت وفضیلت ختم کر دی

جاتی ہے جیسے بنی اسرائیل کی قیادت وفضیلتِ عامہ ختم کر دی گئی، یا آج جیسے اقوامِ حال میں سے کسی قوم کو ملک دیا جارہا ہے، جوں جوں وہ صلاح ورشد کی طرف آرہی ہے اور کسی سے ملک چھینا جارہا ہے، جوں جوں وہ طغیان وسرکشی کی طرف جارہی ہے۔ چنانچہ اس شاہی عطاء وسلب کے بارے میں قرآن حکیم میں فرمایا گیا ہے:

قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِی الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَآءُ، بِيَدِكَ الْخَيْرُ، اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِيْرٌ.

آپ یوں کہئے کہ اے اللہ مالک تمام ملک کے! آپ ملک جس کو چاہیں دے دیتے ہیں اور جس سے چاہیں ملک لے لیتے ہیں اور جس کو آپ چاہیں غالب کر دیتے ہیں اور جس کو آپ چاہیں پست کر دیتے ہیں۔ آپ ہی کے اختیار میں ہے سب بھلائی، بلاشبہ آپ ہر چیز پر پوری قدرت رکھتے ہیں۔

عطاءِ خطابات

پھر اعیانِ ملک کو جو وفاداری میں ہر وقت سرگرم رہتے ہیں خطابات عطاء کیے جاتے ہیں، جیسے ملائکہ مقربین انبیاء علیہم السلام اور نائبانِ انبیاء کو اپنے اپنے وقت میں مختلف خطابات دیئے گئے ہیں، جو ان کی نوعیتِ کارگزاری اور شخصی اوصاف کے مناسبِ حال تھے۔ بالکل اسی طرح جیسے سلاطین دنیا مثلاً طبقۂ علماء اور طبقۂ امراء کو ان کے انداز کے مناسب خطاب دیتے ہیں جیسے شمس العلماء یا ملک العلماء اور طبقہ امراء کو ان کے طرز کے خطابات جیسے خانِ خاناں اور امیر الامراء وغیرہ۔ مثلاً حضرت ابراہیم کو خلیل اللہ اور صدیق کا خطاب عطاء ہوا:

وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا.

اور بنالیا اللہ تعالیٰ نے ابراہیم کو دوست۔

اِنَّهٗ كَانَ صِدِّيْقًا نَّبِيًّا.

وہ بڑے راستی والے پیغمبر تھے۔

موسیٰ علیہ السلام کو نجی اللہ اور مخلص اور کلیم اللہ کا خطاب ملا:

وَقَرَّبْنٰهُ نَجِيًّا.

اور ہم نے ان کو راز کی باتیں کرنے کے لئے مقرب بنایا۔

اِنَّهٗ كَانَ مُخْلَصًا.

اور وہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے خاص کیے ہوئے تھے۔

وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا.

اور موسیٰ سے اللہ تعالیٰ نے خاص طور پر کلام فرمایا۔

عیسیٰ علیہ اسلام کو روح اللہ اور کلمۃ اللہ کا خطاب ملا:

اِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهٗٓ اَلْقٰهَآ اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ.

مسیح عیسیٰ ابن مریم اور کچھ بھی نہیں البتہ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ کے ایک کلمہ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے مریم تک پہنچایا تھا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک جان ہیں۔

ادریس علیہ السلام کو صدیق کا، اسماعیل علیہ السلام کو صادق الوعد کا اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو **عبداللہ** کا خطاب ہوا، جو تمام خطابات میں سب سے اونچا خطاب ہے، کیوں کہ بارگاہِ الوہیت میں عبدیت سے بڑھ کر کوئی مقام نہیں، جو رفعت عبدیت سے ملتی ہے وہ اور کسی مقام سے نہیں ملتی۔ اس لئے بیانِ معراج میں امتنان اور فضیلتِ محمدی کے مقام پر حق تعالیٰ نے آپ کو **عبد** کے لفظ سے یاد فرمایا اور اسے بھی اپنی طرف نسبت دے کر تا کہ آپ کی اعلیٰ ترین بزرگی دنیا پر واضح کر دی جائے۔ فرمایا:

سُبْحٰنَ الَّذِيْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰى.

وہ پاک ذات ہے، جو اپنے بندے کو شب کے وقت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک لے گئی۔

پھر انبیاء کے بعد نائبانِ انبیاء، ان کے صحابہ اور بعد کے ورثاءِ نبوت کو بھی حسبِ حیثیت خطابات عطاء ہوئے ہیں جیسے ابو بکر رضی اللہ عنہ کا خطاب حلیم اور صدیق تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فاروق اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا ذوالنورین۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مرتضیٰ اور اسد اللہ۔ حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کا سیف اللہ۔ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کا امین الامت، حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہ کا حبر الامت، حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا حواریِّ نبی، حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا سیّد، حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کا سید الشہداء۔

اسی طرح اولیائے کرام کے خطابات عالمِ مثال میں ان کے حسبِ حال ہوتے ہیں، جیسے عظیم یا ابدال یا قطب اور غوث وغیرہ، جو روایاتِ حدیث سے ثابت ہیں۔ ہاں پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو جو بمنزلہ وزیر اعظم کے ہیں، صرف ایک ہی خطاب عبدیت کا نہیں ملا بلکہ تقریباً ۹۹ خطابات عطاء ہوئے، جن میں سے اعلیٰ ترین خطاب عبداللہ ہے کہ مقامِ عبدیت سب مقامات خلت، تکلیم، روحیت وغیرہ پر فائق ہے۔ بقیہ خطابات آپ کی مختلف شانوں اور صفاتِ کمال کے اعتبار سے عطاء ہوئے حتیٰ کہ بعض شاہی القاب تک سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ملقب کر دیا گیا یعنی حق تعالیٰ نے خود اپنے بعض اسماء آپ کو بطور خاص خطاب میں عطاء فرمائے، جن میں سے بعض کا قرآن کریم میں بھی ذکر موجود ہے جیسے رؤف رحیم وغیرہ۔ ان ننانوے خطابات میں سے ۳۰ خطاب خصائص کبریٰ میں منقول ہیں اور بقیہ دوسری کتبِ حدیث کی روایات میں موجود ہیں۔

اسی طرح ملائکہ بھی شاہی خطابات سے نوازے جاتے ہیں جیسے جبرئیل کا خطاب امین اور روح القدس ہے۔ بہر حال عطاءِ خطابات واعزازات چوں کہ لوازمِ سلطنت میں سے ہے، جس سے اعلیٰ ترین خدمت گزاروں کی حوصلہ افزائی اور توقیر مقصود ہوتی ہے، اس لئے آسمانی بادشاہت میں یہ شعبہ اپنی انتہائی برتری کی شان سے قائم ہے، حتیٰ کہ بعد کے اولیاءِ کرام بھی عطاءِ خطابات سے نوازے جاتے ہیں، جس کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔

میں نے بزرگانِ دارالعلوم دیوبند سے سنا ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہٗ بانی دارالعلوم دیوبند کا لقب عالمِ مثال میں شیخ الاسلام اور حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہٗ کا لقب شمس العلوم ہے۔ یہ مکاشفہ حضرت مولانا رفیع الدین صاحب رحمہ اللہ مہتمم اوّل دارالعلوم دیوبند کا ہے، جو میں نے اپنے متعدد اکابر سے خود سنا ہے۔

معاہداتِ سلطنت اور اُن کی دفعات

رعایا سے شاہی عہد و میثاق

سلطنت کا اندرونی نظم مکمل ہو جانے کے بعد مستقبل کی بہبود و فلاح اور باہمی اعتماد قائم رکھنے کے لئے سلطنتیں دوسری سلطنتوں پر نیز خود اپنی اندرونی ریاستوں، صوبوں اور رعایا کے بڑے طبقات اور افراد سے معاہدے کرنے کی خوگر ہوتی ہیں، جن کا تعلق سلطنت کی داخلی اور خارجی پالیسی اور بین الاقوامی سیاست کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہ معاہدے ضابطہ میں منضبط ہو کر اور قیدِ تحریر میں آ کر بصورت دستاویزات سرکاری خزانہ میں محفوظ کر دیئے جاتے ہیں، تاکہ حکومت اور ریاست ہائے حکومت نیز راعی اور رعایا ایک دوسرے سے مطمئن ہو کر ملک کی ترقی میں مصروف رہیں۔

اس اصول پر آسمانی بادشاہت نے بھی رعایا کے اعلیٰ ترین طبقات اور افرادِ بنی آدم سے ایک باہمی معاہدہ کیا جو درحقیقت سلطنت کے نصب العین اور سرکاری پالیسی کو تسلیم کرانے کے بارے میں ہوا، اس سرکاری معاہدہ کو حکومت کی زبان میں عَهْدِ اَلَست کہتے ہیں۔

اس میں عالم کی تمام اقوام، ان کے زعماء اور لیڈروں، ان کے سر بر آوردہ اشخاص اور سرگروہوں یعنی انبیاء و اولیاء، حکماء و فقہاء سے عہد لیا گیا ہے کہ وہ اس حکومت کو تسلیم کریں، اس کے نصب العین کو اپنا نصب العین سمجھیں اور اُس کی پالیسی کے سامنے سر جھکائیں اور اس معاہدہ کا مسودہ اور شاہی گفتگو جو راعی و رعایا کے آمنے سامنے ہوئی ہے قرآن حکیم نے نقل فرمائی ہے۔ ارشاد ہے:

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ م بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَآ اَنْ تَقُوْلُوْا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰفِلِيْنَ. اَوْتَقُوْلُوْٓا اِنَّمَآ اَشْرَكَ اٰبَآءُ نَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّتَهُمْ مِنْ م بَعْدِهِمْ اَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُوْنَ؟

اور جب کہ آپ کے رب نے اولادِ آدم کی پشت سے ان کی اولاد کو نکالا اور ان سے انھیں کے متعلق اقرار لیا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے جواب دیا کہ کیوں نہیں! ہم سب گواہ بنتے ہیں، تاکہ تم

لوگ قیامت کے روز یوں نہ کہو کہ ہم تو اس سے محض بے خبر تھے یا یوں کہنے لگو کہ شرک تو ہمارے بڑوں نے کیا تھا اور ہم ان کے بعد ان کی نسل میں ہوئے۔ سو کیا ان غلط راہ والوں کے فعل پر آپ ہم کو ہلاکت میں ڈالے دیتے ہیں؟

دفعاتِ معاہدہ

اس آیت سے معاہدہ کی دو دفعات واضح ہوئیں جو منجانب رعایا کیا گیا ہے۔

۱۔ ایک مالک الملک کی ربوبیتِ عامہ کا اعتراف۔

۲۔ دوسرے اس کی وحدانیت کے عقیدہ پر دل و جان سے جمنا اور جمع ہو جانا، یعنی تنہا اُسی کو حاکم و آمر اور واضع قانون تسلیم کرنا۔

۳۔ تیسری دفعہ ذیل کی آیت میں ہے کہ اس کے باغیوں اور دشمنوں سے کبھی ساز باز نہ کرنا اور نہ کبھی اس کے بارے میں ان کی بات ماننا۔ ارشادِ حق ہے:

اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يٰبَنِىْٓ اٰدَمَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ ۝ وَاَنِ اعْبُدُوْنِىْ هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيْمٌ.

اے اولادِ آدم کیا میں نے تم کو تاکید نہیں کر دی تھی کہ تم شیطان کی عبادت نہ کرنا وہ تمہارا صریح دشمن ہے اور یہ کہ میری عبادت کرنا یہی سیدھا راستہ ہے۔

حاصل عہد وہی ربوبیت و ہدایتِ عامہ کا تسلیم کرانا ہے، جو اس سلطنت کا نصب العین ہے۔

بادشاہ کا عہد نامہ

اس کے ساتھ خود مالک الملک نے بھی اپنی پروردہ رعایا سے ایک عہد لیا، جس کا بنیادی جز وہ حکمت عملی ہے، جس کو سلطنت کی پالیسی قرار دیا گیا ہے یعنی رحمتِ عامہ، جس کا حاصل یہ ہے کہ تم لوگ میری طاعتِ مطلقہ کرو اور میں رحمتِ عامہ سے تمہاری اعانت و نصرت اور حمایت کروں گا، اور اگر بمقتضائے بشریت کبھی تم سے نادانستگی میں اس دفعہ کی خلاف ورزی ہوگئی تو توبہ اور اظہارِ پشیمانی پر میں اسے معاف بھی کر دوں گا۔

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ، اَنَّهٗ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوْٓءًۢا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْۢ بَعْدِهٖ وَاَصْلَحَ فَاَنَّهٗ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ.

تمہارے رب نے مہربانی فرمانا اپنے ذمہ مقرر کرلیا ہے کہ جو شخص تم میں سے کوئی برا کام کر بیٹھے جہالت سے، پھر وہ اس کے بعد توبہ کرلے اور اصلاح رکھے، تو اللہ تعالیٰ کی شان ہے کہ وہ بڑے مغفرت کرنے والے، بڑے رحمت والے ہیں۔

چنانچہ تختِ شاہی پر اس عہد کی دستاویز لکھ کر رکھ لی گئی اور وہ بھی تخلیق عالم سے ہزاروں سال پہلے جیسا کہ حدیث گذر چکی ہے۔

اس دوطرفہ معاہدہ کو جامع ترین الفاظ میں حق تعالیٰ نے یوں واضح فرمایا ہے کہ ایک کام رعایا کے ذمہ ہے اور ایک ہماری حکومت کے ذمہ۔ رعایا کے ذمہ سمع وطاعتِ مطلقہ ہے، جسے عبادت کہتے ہیں اور ہمارے ذمہ رزاقی اور رعیت کی خبر گیری ہے، جسے رحمت وشفقت کہتے ہیں۔ ارشادِ حق ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۝ مَآ اُرِيْدُ مِنْهُمْ مِّنْ رِّزْقٍ وَّمَآ اُرِيْدُ اَنْ يُّطْعِمُوْنِ ۝ اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِيْنُ.

اور میں نے جن اور انسانوں کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں، میں ان سے رزق رسانی کی درخواست نہیں کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو کھلایا کریں، اللہ خود ہی سب کو رزق پہنچانے والا ہے، ہر قوت والا ہے، نہایت قوت والا ہے۔

۱۔ بہر حال اس معاہدہ میں حکومتِ الٰہی نے یہ وعدہ فرمایا کہ میں تمہارے رزق کا ذمہ دار ہوں۔

۲۔ معاہدہ کی دوسری دفعہ دوسری جگہ ارشاد فرمائی کہ تمہاری محنت رائیگاں نہیں کی جائے گی اور صلہ واجر پورا پورا دیا جائے گا۔ ارشاد ہے:

اِنِّىْ لَآ اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ،

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِيْنَ ۝

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا ۝

وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَّشْكُوْرًا.

اس وجہ سے کہ میں کسی شخص کے کام کو جو کہ تم میں سے کرنے والا ہو اکارت نہیں کرتا، خواہ وہ مرد ہو یا

عورت۔ تم آپس میں ایک دوسرے کے جزو ہو۔

یقیناً اللہ تعالیٰ مخلصین کا اجر ضائع نہیں کرتے۔

بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے اچھے کام کیے تو ہم ایسوں کا اجر ضائع نہیں کریں گے۔

جو اچھی طرح کام کو کرے۔

اور تمہاری کوشش مقبول ہوئی۔

۳۔ معاہدہ کی ایک تیسری دفعہ یہ بھی تھی کہ اگر تم سرکار کے وفادار اور دوست رہے تو دنیا و آخرت میں غم وتشویش بھی تمہارے پاس پھٹکنے نہ پائیں گے، ان سے بھی تمہاری حفاظت کی جائے گی اور یہ وعدہ اتنا حتمی کیا جاتا ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔

اَلَآ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ o اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَكَانُوْا يَتَّقُوْنَo لَهُمُ الْبُشْرٰى فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِى الْاٰخِرَةِ لَا تَبْدِيْلَ لِكَلِمَاتِ اللّٰهِ.

آگاہ رہو کہ اللہ کے وفادار دوست (جنھوں نے عہد پورا کر دکھایا ہو) نہ ان پر کوئی غم ہے نہ خوف، وہ جنھوں نے ایمان اختیار کیا اور خدا سے ڈرتے رہے ان کے لئے دنیا کی زندگی اور آخرت میں خوش خبری ہے۔ خدا کے کلمات (یعنی کیے ہوئے عہد میں) کوئی تبدیلی نہیں۔

معاہدۂ باہمی کا قول وقرار

جانبین سے جب معاہدے ہو گئے اور دفتری طور پر قلمبند ہو گئے تو پھر بالاجمال ایفاءِ عہد کی تاکید اور یاددہانی کی گئی، مثلاً بنی اسرائیل کو خطاب ہوا تھا:

وَاَوْفُوْا بِعَهْدِىٓ اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَاِيَّاىَ فَارْهَبُوْنَ.

پورا کرو تم میرے عہد کو، پورا کروں گا میں تمہارے عہد کو، اور صرف مجھ ہی سے ڈرو۔

مسلمانوں کو الگ خطاب فرمایا:

وَاَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُّمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيْلاًo اِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُوْنَo

وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّتِىْ نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْۢ بَعْدِ قُوَّةٍ اَنْكَاثًا تَتَّخِذُوْنَ اَيْمَانَكُمْ

دَخَلاً م بَیْنَکُمْ اَنْ تَکُوْنَ اُمَّۃٌ ھِیَ اَرْبٰی مِنْ اُمَّۃٍ اِنَّمَا یَبْلُوْکُمُ اللّٰہُ بِہٖ وَلَیُبَیِّنَنَّ لَکُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ مَا کُنْتُمْ فِیْہِ تَخْتَلِفُوْنَ .

اورتم اللہ کے عہد کو پورا کرو جب کہ تم اس کو اپنے ذمہ کرلواور قسموں کو بعد ان کے مستحکم کرنے کے مت توڑو اور تم اللہ تعالیٰ کو گواہ بھی بنا چکے ہو۔ بے شک اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے، جو کچھ تم کرتے ہو۔

اورتم اس عورت کے مشابہ مت بنو جس نے اپنا سوت کاتنے کے بعد بوٹی بوٹی کر کے نوچ ڈالا کہ تم اپنی قسموں کو آپس میں فساد ڈالنے کا ذریعہ بنانے لگو محض اس وجہ سے کہ ایک گروہ دوسرے گروہ سے بڑھ جائے۔بس اس سے اللہ تعالیٰ تمہاری آزمائش کرتا ہے اور جن چیزوں میں تم اختلاف کرتے ہو قیامت کے دن ان سب کو تمہارے سامنے ظاہر کردے گا۔

رعایا کو عہد کی یاددہانی اور تجدیداتِ معاہدہ

پھر انتہائی رحمت سے اس عہد یعنی اپنی ربوبیت اور ہدایت کا اعتراف صرف فطرتوں میں ہی خمیر نہیں کرتا بلکہ اس کے مخفی جذبہ کو ابھارنے کے لئے ہادیوں اور نذیروں یعنی انبیاء ورسل اور ان کے نائبوں کا ایک طویل وعریض سلسلہ قائم فرما دیا جیسے سلطنتیں بذریعہ اشتہارات واخبارات اور بواسطۂ منادی ایک طے شدہ دفعہ کو شائع کیا کرتی ہیں، تا کہ منشاءِ شاہی رعایا کے گھر گھر پہنچ جائے، انہی ہادیوں اور منادافراد کا ذکر آیاتِ ذیل میں فرمایا گیا، جو قانونِ سلطنت اور معاہداتِ حکومت کو رعایا کے کانوں اور دلوں کی گہرائیوں تک میں پہنچانیوالے ہیں اور یہ کہ وہ پیاپے آتے رہے۔ ارشادِ حق ہے:

وَلِکُلِّ قَوْمٍ ھَادٍ.

اور ہر قوم کے لئے ہادی ہوتے چلے آئے۔

وَلِکُلِّ اُمَّۃٍ رَّسُوْلٌ.

اور ہر امت کے لئے ایک حکم پہنچانے والا ہے۔

وَمَا کُنَّا مُعَذِّبِیْنَ حَتّٰی نَبْعَثَ رَسُوْلاً .

اور ہم سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو نہیں بھیج لیتے۔

وَاِنْ مِّنْ اُمَّۃٍ اِلَّا خَلَا فِیْھَا نَذِیْرٌ.

اور کوئی امت ایسی نہیں ہوئی جس میں کوئی ڈر سنانے والا نہ گذرا ہو۔

ثُمَّ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا.

ہم نے اپنے پیغمبروں کو یکے بعد دیگرے بھیجا۔

پھر ان مقدس مبلغوں کے ساتھ عہد یاد دلانے والے عہد نامے بھی بھیجے یعنی خدائی کتابیں آئیں، قوانین اُترے اور آسمانوں سے ہدایتوں کا نزول ہوتا رہا۔

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.

ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے کو نازل کیا تاکہ لوگ اعتدال پر قائم رہیں۔

كُلُّ اُمَّةٍ تُدْعٰى اِلٰى كِتَابِهَا. اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ هٰذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ اِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ.

ہر فرقہ اپنے نامہ اعمال کی طرف بلایا جائے گا آج تم کو تمہارے کیے کا بدلہ ملے گا یہ ہمارا دفتر ہے، جو تمہارے مقابلہ میں ٹھیک ٹھیک بول رہا ہے، ہم تمہارے اعمال کو لکھواتے جاتے تھے۔

بادشاہ کی طرف سے وفاءِ عہد

اب دنیا دیکھ لے کہ خدا نے تو اپنا عہد پورا کیا کہ رزق کی تو بارش ہے، جس میں دوست دشمن کا کوئی امتیاز نہیں، مغفرت و رحمت کا غلبہ ہے کہ باوجود انتہائی معاصی و نافرمانی کے آسمان کے دروازے رزق سے بند نہیں کیے جاتے، کسی کی محنت ضائع نہیں ہوتی، جو محنت کرتا ہے وہ پاتا ہے حتیٰ کہ آخرت سے پہلے دنیا میں بھی اس کے ثمرات محسوس کرنے لگتا ہے۔

رعایا کی بدعہدی اور اکثریت کا غدر

ہاں یہ انسانی رعایا غور کرے کہ آیا اُس نے بھی وہ عہد پورا کیا ہے جو بادشاہ کے سامنے کھڑے ہو کر باندھا تھا یا نہیں؟ آیا رعایا نے بھی حسبِ قرار داد صرف اسی کو حاکم و آمر مان کر نفس و شیطانِ

انس وجن کے احکام سے کنارہ کشی کر لی؟ آیا کفار ومنافقین کے وعدوں سے بے اعتماد ہو کر تنہا خدا کے وعدوں پر اعتماد کیا؟ آیا لذاتِ فانیہ سے بے نیاز ہو کر اپنی زندگی اطاعت وعبادت کے لئے وقف کر دی؟ اور اس ایک سے جڑ کر اور سب سے کٹ گیا یا نہیں؟ اس ناشکر رعایا اور اس میں بھی طبقۂ اعلیٰ کی رعایا یعنی انسان کے ایفاءِ عہد کا تو یہ حال ہے کہ:

وَلَقَدْ عَهِدْنَـآ اِلٰی اٰدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِیَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا.

اور اس سے پہلے ہم آدم کو ایک حکم دے چکے تھے سو اُن سے غفلت ہو گئی اور ہم نے ان میں پختگی نہ پائی۔

وَمَا وَجَدْنَا لِاَكْثَرِهِمْ مِّنْ عَهْدٍ وَاِنْ وَّجَدْنَا اَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِیْنَ.

اور اکثر لوگوں میں ہم نے وفاءِ عہد نہ دیکھا اور ہم نے اکثر لوگوں کو بے حکم ہی پایا۔

مگر اس نقضِ عہد کا بالآخر وہی ثمرہ نکلتا رہا جو غداروں کے حق میں نکلا کرتا ہے کہ اُس کی حیثیت گر جاتی ہے، اس سے معاملات قطع کر لئے جاتے ہیں اور اُسے بالآخر پھٹکار دیا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد فرمایا گیا:

فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّیْثَاقَهُمْ لَعَنّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قَاسِیَةً یُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ وَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوْا بِهٖ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلٰی خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ اِلَّا قَلِیْلًا مِّنْهُمْ.

صرف ان کی عہد شکنی کی وجہ سے ہم نے ان کو اپنی رحمت سے دور کر دیا اور ہم نے اُن کے قلوب کو سخت کر دیا۔ وہ لوگ کلام کو اس کے مواقع سے بدلتے ہیں اور وہ لوگ جو کچھ ان کو نصیحت کی گئی تھی اس میں سے اپنا ایک بہت بڑا حصہ فوت کر بیٹھے اور آپ کو آئے دن کسی نہ کسی خیانت کی اطلاع ہوتی رہتی ہے، جو اُن سے صادر ہوتی ہے، بجز ان میں کے معدودے چند شخصوں کے۔

پس اس عہد شکنی کے بعد اگر خدائی حکومت کی طرف سے وقتاً فوقتاً غداروں پر عذاب بھیجے گئے اور دنیا کی سرکش اقوام پر گاہ بگاہ مصیبتیں نازل ہوئیں یا آج ہوتی ہیں تو نہ یہ اس رحمتِ عامہ کے خلاف ہے، جو سرکاری پالیسی ہے اور نہ اُس عہد کے خلاف ہے جو نصرت وحمایت کے لئے سرکارِ الٰہی کی طرف سے کیا گیا تھا، کیوں کہ قانونِ الٰہی کی ایک مسلمہ دفعہ یہ بھی ہے کہ اس عالم کے معاملات

قانونِ مکافات پر رکھے جائیں گے، جو معاملہ اِدھر سے ہوگا وہی اُدھر سے ہوگا۔ اگر اِدھر سے وفاءِ عہد ہوگا تو اُدھر سے بھی ہوگا ورنہ نہیں، چنانچہ اس قانونِ مکافات کی طرف قرآن حکیم نے چند جگہوں میں اشارے اور تصریحات فرمائی ہیں۔ ارشادِ حق ہے۔

قانونِ مکافات

وَاَوْفُوْا بِعَهْدِیْٓ اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ.

اِنْ تَنْصُرُوا اللّٰهَ يَنْصُرْكُمْ.

فَاذْكُرُوْنِیْٓ اَذْكُرْكُمْ.

پورا کرو تم میرا عہد پورا کروں گا میں تمہارا عہد۔

اگر تم اللہ تعالیٰ کا ساتھ دو گے تو اللہ تعالیٰ تمہارا ساتھ دے گا۔

مجھ کو یاد کرو میں تم کو یاد کروں گا۔

پھر منفی پہلو کی بھی صراحت فرمائی کہ اگر اِدھر سے نقضِ عہد ہوگا تو اُدھر سے بھی پابندیٔ عہد ضروری نہ ہوگی۔ چنانچہ ارشاد ہے:

وَاِنْ تَعُوْدُوْا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِیَ عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئًا وَّلَوْ كَثُرَتْ وَاَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُؤْمِنِيْنَ.

اور اگر تم پھر وہی کام کرو گے تو ہم بھی پھر وہی کام کریں گے اور تمہاری جمعیت تمہارے ذرا بھی کام نہ آوے گی، گو کتنی زیادہ ہو۔ اور واقعی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایمان والوں کے ساتھ ہے۔

اِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا، وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِيْنَ حَصِيْرًا.

اگر تم پھر وہی کرو گے تو ہم بھی پھر وہی کریں گے اور ہم نے جہنم کو کافروں کا جیل خانہ بنا رکھا ہے۔

بہر حال آسمانی بادشاہت کے اصولِ انتظام کا یہ ایک اجمالی خاکہ ہے، جس میں اصولی طور پر کلی دفعات پیش کی گئیں ہیں۔ یہ دفعات گنتی میں تھوڑی سی ہیں مگر اپنے پھیلاؤ اور معنویت کے لحاظ سے وہ بہت وسیع اور ہمہ گیر پھیلاؤ رکھتی ہیں، جن میں سے اہم ترین دفعات حکومت کا نصب العین،

سرکاری پالیسی، راعی اور عایا کے باہمی تعلقات، عہد نامہ جات، رعایا کا عہد اور وفاءِ عہد پر حوصلہ افزائی اور عہد شکنی پر سزا وغیرہ ہیں۔ ان کے تحت میں تمام ملکی انتظامات کا نقشہ آجاتا ہے، جو انہی اصول کے نیچے چلتا ہے اور اُس میں روشنی انھیں اصول کی ہوتی ہے۔

آسمانی بادشاہت کی تربیتِ عامّہ اور تصرفاتِ ملوکی کا نقشہ

قانونِ شاہی اور اُس کی حیثیت

لیکن ان سب اصولی نقشوں میں سب سے اہم اور اساسی چیز جس کو حکومت کی بنیاد بلکہ جوہرِ حکومت کہنا چاہئے وہ قانونِ سلطنت ہے، جو حقیقتاً ملک پر حکمرانی کرتا ہے، اگر رجالِ کار کو قانون سے الگ کر کے دیکھا جائے تو ان کی کوئی پوزیشن باقی نہیں رہتی۔ چنانچہ سلطنتوں میں بڑے وزراء، امراء اور عہدیدار جب ریٹائرڈ یا پنیشنر ہو جاتے ہیں، تو پھر ان کا کوئی حکم نہیں چلتا، تنفیذ حقیقتاً قانون کی ہوتی ہے نہ کہ افراد کے خیالات ونظریات کی۔

بادشاہِ حقیقی نے بھی اپنے ملک پر حکومت اپنے قانون کی رکھی ہے، یہ جداگانہ بات ہے کہ چوں کہ وہ خود قانون ساز ہے اور قانونِ عدل کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ حق تعالیٰ کا کہا ہوا اور اس کا کیا ہوا ہو، اس لئے یہاں قانون پر وہ خود حاکم ہے قانون اُس پر حاکم نہیں، ہاں اُس کے سوا کسی کا بھی ذاتی قول وفعل قانون نہیں جب تک کہ اس کا استناد قانونِ الٰہی کی کسی دفعہ سے نہ ہو رہا ہو۔

پس اللہ بالذات حاکم، بادشاہ اور مطاعِ مطلق ہے اور اس کے سوا سب کے سب اس شرط سے مطاع ومتبوع ہیں کہ وہ اُس کے قانون پر چلیں، اس کے قانون سے بولیں اور اس سے حجت پکڑیں یعنی بالذات اُس کے سوا کوئی حاکم ومطاع نہیں، اسی لئے قرآنِ حکیم نے مطاعیت کے اُن مراتب و درجات کو آیتِ ذیل سے واشگاف کر دیا:

يَـآاَيُّهَـا الَّـذِيْـنَ اٰمَنُوْآ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِى الْاَمْرِمِنْكُمْ فَاِنْ تَـنَـازَعْتُمْ فِىْ شَىْءٍ فَـرُدُّوْهُ اِلَى الـلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ، ذٰلِكَ خَيْرٌوَّاَحْسَنُ تَأْوِيْلاً.

اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی، پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور رسول کی طرف حوالہ کرایا کرو، اگر تم اللہ پر اور یومِ قیامت پر ایمان رکھتے ہو، اور یہ امور سب بہتر ہیں اور ان کا انجام خوش تر ہے۔

اطاعتِ قانون کے تین مراتب

آیتِ بالا میں اطاعتِ خداوندی کے سلسلہ میں تو لفظ اللہ لایا گیا ہے، جو اسم ذات ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تو بالذات اور ذاتی طور پر مطاع ہے، کسی وصف کی وجہ سے نہیں، کیوں کہ یہاں ذات بابرکات خود سر چشمۂ اوصاف و کمالات ہے، یعنی ذات کو صفاتِ کمال سے بزرگی حاصل نہیں ہوئی بلکہ صفاتِ کمال اس لئے کمالات میں شمار ہوئیں کہ وہ اس ذات بابرکات سے وابستہ ہیں۔ اس لئے اللہ کی مخدومی اور مطاعی صفات کی وجہ سے نہیں بلکہ ذات کی وجہ سے ہے، اس کے بعد پیغمبروں کی اطاعت کے سلسلہ میں کسی پیغمبر حتیٰ کہ سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی اسم ذات ذکر نہیں کیا گیا اور نہیں کہا گیا کہ اطیعوا محمدًا بلکہ رسولؐ کا لفظ لایا گیا ہے، جو اس کی صاف دلیل ہے کہ انبیاء بالذات مطاع نہیں ہیں، بلکہ وصفِ رسالت کی وجہ سے مطاع قرار پائے ہیں۔ یعنی بحیثیت رسول ہونے کے واجب الاطاعت ہیں، چنانچہ جس دور میں وہ وصفِ رسالت سے متصف نہیں ہوئے واجب الاطاعت بھی نہیں ہوتے، جیسے قبل از بعثت حضورؐ اپنی چالیس سالہ عمر میں واجب الاطاعت نہ تھے۔ ہاں مگر جوں ہی رسالتِ الٰہی کا عہدہ عطاء ہوا آپ کی اطاعت فرض ہوگئی۔

اب اگر غور کیا جائے تو اس رسالت کی اطاعت بھی اللہ ہی کی اطاعت مطلوب ہوئی کیوں کہ رسالت اسی کی طرف سے تو دی جاتی ہے۔ اس کے بعد نائبانِ نبویؐ کی اطاعت تو بطریق اولیٰ ذاتی طور پر نہیں کی جاسکتی کہ نبی تو معصوم بھی ہوتے ہیں یہاں عصمت بھی نہیں اور جب عصمت کے باوجود انبیاء کی بھی ذاتی اطاعت نہیں تو غیر انبیاء کی عدمِ عصمت کے ساتھ بالذات اطاعت کیسے ہوسکتی تھی،

اسی لئے ان کی اطاعت کے سلسلہ میں کسی نائب نبی کا نام تو کیا آتا اُن کا عرفی لقب بھی نہیں لایا گیا اورنہیں کہا گیا کہ **اطیعوا علماء** یا **اطیعوا صوفیاء** وغیرہ بلکہ اولوالامر کا لفظ لایا گیا، جس کے معنی یہ ہیں کہ علماء ذاتی طور پر تو مطاع ہیں ہی نہیں، محض عالم ہو جانے سے ہی واجب الاطاعت نہیں ہوتے جب تک کہ امر دین میں اولوالامر کا درجہ اختیار نہ کرلیں، یعنی وہ علم میں راسخ ہو کر اور علم ان میں راسخ ہو کر دونوں ایک ذات نہ ہو جائیں، اور عالم کے بجائے امیر علم نہ بن جائیں اور علم ان پر چھا نہ جائے، جس سے اُن میں علمی بصیرت وفراست اور فقہ فی الدین کی روشنی پیدا ہو جائے اور وہ اس حد پر آ جائیں کہ ہر طرز و انداز پر اور ہر نقل وحرکت پر علم الٰہی کی حکمرانی اور اس کا غلبہ واستیلاء ان میں راسخ نظر آنے لگے۔

غور کرو تو یہاں بھی اطاعت اللہ ہی کی نکلی، کیوں کہ جس امر کے وہ اولوالامر ہیں وہ امر الٰہی تو ہے، جس کے معنی امر دین کے ہیں، چنانچہ احادیث میں دین کے لئے لفظ امر ہی استعمال کیا گیا ہے جیسے **من احدث فی امرنا هذا**. اور **لا تولی امرنا هذا من طلبه** اور **ما نجاة هذا الامر** وغیرہ۔ بہر حال عالم امر اللہ ہی کا ہے اس لئے امر دین کے بارے میں جو بھی اطاعت ہوگی وہ بالواسطہ اللہ ہی کی ہوگی، اس لئے دینی حکومت کے ذمہ دار کا لقب بادشاہ یا حاکم نہیں بلکہ خلیفہ یا امیر ہے کہ وہ نیابتہً امر الٰہی کا جاری کنندہ ہے، خود حاکم نہیں۔ اسی لئے قرآن نے اطاعت کے سلسلہ میں تو یہ تین اطاعتیں رکھیں، جن کی تفصیل ذکر کی گئی، لیکن حکومت کے سلسلہ میں تین حکومتیں نہیں رکھیں بلکہ صرف ایک اللہ کی کہ:

اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہ.

نہیں ہے حکم مگر صرف اللہ کے لئے ہے۔

اور

یَحْکُمُ مَا یَشَآءُ.

حکم دیتا ہے جو چاہتا ہے۔

اور

فَالْحُکْمُ لِلّٰہِ الْعَلِیِّ الْکَبِیْرِ.

حکم اللہ کے لئے ہے، جو بلند و بالا، بزرگ تر ہے۔

بہر حال حکم کی اصل بنیاد قانون ہے، اسی پر ملک چلتا ہے اور وہی سارے نظام کی روح ہوتی ہے۔ گویا حقیقتاً عمالِ حکومت حکمراں نہیں ہوتے بلکہ قانون حکومت کرتا ہے، اسی لئے ہر جھگڑے اور نزاع میں بالآخر قانون ہی کی پناہ پکڑی جاتی ہے کہ گویا اصل بادشاہ قانون ہوتا ہے۔

قانونِ شاہی کی انواع

پس مذکورہ بالا لوازمِ حکومت یعنی اعلانِ بادشاہت، حلفِ وفاداری، سرکاری پالیسی اور تقسیم خدمات ومناصب اور معاہدات اور تدابیرِ ملکی وغیرہ کے خاکے قائم کر دینے کے بعد جب بادشاہ کی توجہات نظمِ مملکت اور تدابیرِ ملکی کی طرف مبذول ہوتی ہیں تو سب سے پہلے شانِ حکومت کی اساس کے طور پر قانونِ شاہی کی ضرورت کا سوال پیدا ہوتا ہے، تاکہ رعایا اس پر چل کر امن وعافیت کی زندگی بسر کرے اور پھر اسی قانون کی رُو سے اُس پر مواخذہ وگرفت اور اعزاز وتعزیر کا معاملہ کیا جاسکے۔ نیز سرکاری عمال کے مراتب ودرجات کی ترقی وتنزل بھی وہی قانون ہو۔

ظاہر ہے کہ جب اس خدائی قلم رَو کی رعایا بے شمار انواع پر مشتمل تھی اور ہر ایک نوع کی رفتار زندگی اور میلاناتِ طبعی الگ الگ اور اُن کے اندرونی تقاضے جدا جدا تھے اس لئے سوائے ایک مشترکہ قانون کے ہر نوع اسی ایک کی بادشاہی کو تسلیم کرے اور اُسی کی وفادار رہے، باقی ہر ہر نوع کے لئے قانونِ عمل جدا جدا درکار تھا، جس طرح سے کہ طویل وعریض مملکتوں میں جو بہت سی اقوام اور بہت سی صوبوں اور علاقوں پر مشتمل ہوتی ہیں ہر صوبہ اور خطہ کا قانون الگ الگ اور ان کی مرز و بوم کے تقاضوں کے اختلاف سے ہر ہر علاقہ کا دستور العمل جداگانہ ہوتا ہے، البتہ قدرِ مشترک کے طور پر یہ چیز سب صوبوں میں قانونی طور پر لازم رہتی ہیں کہ سب کے سب مرکز کے تابع رہیں۔

عالمِ خلق اور عالمِ امر

قانونِ طبائع

اس اصول پر ایک تو قانونِ طبائع تجویز ہوا جو انسان وغیر انسان سب کے لئے یکساں طور پر وضع فرمایا گیا، جس میں قولی امر و نہی نہیں بلکہ خلقی امر و نہی ہر جماد و نبات اور ہر حیوان و انسان کی جبلت میں اس کی صورتِ نوعیہ کے مناسب حال ڈال دیا گیا، جس سے نہ وہ نوع انحراف کر سکتی ہے نہ قانون شکنی پر قادر ہے۔ درندوں کے لئے گوشت خوری اور بھٹ سازی، چرندوں کے لئے گھاس خوری اور آخور سازی اور پرندوں کے لئے دانہ خوری اور گھونسلہ سازی کے دواعی ان کی سرشت میں اس طرح پیوست کر دیئے گئے ہیں کہ اس تکوینی اور فعلی امر کے بعد کسی قولی اور تفہیمی امر کی ضرورت نہیں رہی کہ نہ ان کی طبائع بدل سکتی ہیں اور نہ طبائع کے یہ تقاضے تبدیل ہو سکتے ہیں، چنانچہ پیدا ہوتے ہی ایک جانور کا بچہ بلا تعلیم و تفہیم وہی کچھ کرنے لگتا ہے جو اس کے دوسرے ابناءِ نوع کرتے ہوتے ہیں۔ پس یہ تکوینی طور پر ایک ربانی ہدایت و رہنمائی ہے جو کائنات کی طبائع پر بالہامِ الٰہی اترتی ہے اور اس کے ماتحت تمام حیوانات و نباتات اور جمادات اپنے اپنے طبعی ڈھنگ پر زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ارشادِ ربانی ہے:

رَبُّنَا الَّذِیۡۤ اَعۡطٰی کُلَّ شَیۡءٍ خَلۡقَهٗ ثُمَّ هَدٰی.

ہمارا رب وہ ہے، جس نے ہر چیز کو اس کے مناسب بناوٹ عطاء فرمائی، پھر رہنمائی فرمائی۔

اسی وطیرہ پر دنیا کی ہر نوع کو اور اس کے نوعی امورِ طبعیہ کو قیاس کر لینا چاہئے۔ مثلاً جانوروں پر یہ الہام طبعی رنگ میں ہوتا ہے اور ان پر تکوینی وحی آتی ہے، جس کو وہ خلقۃً سمجھ لیتے ہیں اور انھیں کسی کتاب یا معلم کی ضرورت نہیں ہوتی۔ شہد کی مکھی کو چھتہ بنانے اور شہد نکالنے کا الہامِ طبعی فرمایا گیا جو اس کے لئے نوعی قانون ہے۔ فرمایا گیا:

وَاَوۡحٰی رَبُّكَ اِلَی النَّحۡلِ اَنِ اتَّخِذِیۡ مِنَ الۡجِبَالِ بُیُوۡتًا وَّمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا یَعۡرِشُوۡنَ ۝ ثُمَّ كُلِیۡ مِنۡ كُلِّ الثَّمَرٰتِ فَاسۡلُكِیۡ سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا. یَخۡرُجُ مِنۡۢ بُطُوۡنِهَا

شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ اَلْوَانُهٗ فِیْهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ. اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیَاتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَكَّرُوْنَ ○

اور آپ کے رب نے شہد کی مکھی کے جی میں یہ بات ڈالی کہ تو پہاڑوں میں گھر بنالے اور درختوں میں ۔اور لوگ جو عمارتیں بناتے ہیں ان میں پھر ہر قسم کے پھلوں سے چوستی پھر، پھر اپنے رب کے رستوں میں چل جو آسان ہیں ۔اس کے پیٹ میں سے پینے کی چیز نکلتی ہے، جس کی رنگتیں مختلف ہوتی ہیں کہ اس میں لوگوں کے لئے شفاء ہے، اس میں ان لوگوں کے لئے بڑی دلیل ہے جو سوچتے ہیں۔

یا مثلاً پہاڑوں کو ان کے مناسب حال تکوینی خطاب کے ساتھ قانون ارشاد ہوا۔

یَا جِبَالُ اَوِّبِیْ مَعَهٗ وَالطَّیْرُ.

اے پہاڑو! داؤد کے ساتھ بار بار تسبیح کرو اور پرندوں کو بھی حکم دیا۔

یا مثلاً زمین و آسمان کو ان کے مناسبِ شان الہام ہوا:

یٰۤاَرْضُ ابْلَعِیْ مَآءَكِ وَیَاسَمَآءُ اَقْلِعِیْ وَغِیْضَ الْمَآءُ وَقُضِیَ الْاَمْرُ.

اے زمین اپنا پانی نگل جا، اور اے آسمان تھم جا اور پانی گھٹ گیا اور قصہ ختم ہوا۔

یا مثلاً ابتداءِ آفرینش کے وقت آسمان و زمین کو ان کے مناسبِ حال ندا دی گئی اور انھوں نے امر الٰہی پر لبیک کہا۔

ثُمَّ اسْتَوٰۤی اِلَی السَّمَآءِ وَهِیَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِیَا طَوْعًا وَّ كَرْهًا، قَالَتَاۤ اَتَیْنَا طَآئِعِیْنَ.

پھر آسمان کی طرف توجہ فرمائی اور وہ دھواں سا تھا سو اس سے اور زمین سے فرمایا تم دونوں خوشی سے آؤ یا زبردستی سے، دونوں نے عرض کیا کہ ہم خوشی سے حاضر ہیں۔

بہر حال ہر نوع کو اس کے مناسبِ طبع الہامِ ربانی ہوا، جس میں تشریع کے الفاظ وکلمات نہ تھے، بلکہ تکوین کی خاموش زبان تھی یعنی ان کی جبلتوں کو فعلی و عملی آواز دی گئی گویا اسی انداز پر انھیں بتا دیا گیا، جس کو ان کی طبیعتوں نے سنا اور تعمیل شروع کر دی۔

قانونِ شرائع

لیکن انسان کو طبیعت کے علاوہ عقل کا جوہر بھی عطاء ہوا تھا، جو اس کی طبع بشری سے بالاتر اور

مافوق تھا، اس لئے عام حیوانات کی طرح اس پر محض اس کی طبیعت تنہا حکمرانی نہیں کرسکتی تھی، جب تک کہ عقل سے صلاح نہ لے لے اور عقل اس کے کھرے اور کھوٹے کو واضح نہ کردے، ورنہ انسان اور حیوان میں کوئی فرق و امتیاز باقی نہ رہتا کہ محض طبعی اشاروں پر چلنا اُسی جاندار کا کام ہوسکتا ہے جس میں عقل کا پتہ نہ ہو، اور اس لئے اسے اپنی طبیعت کو عقل کا پابند بنانے کا مکلّف بھی نہیں ٹھہرایا جاسکتا تھا، پس انسان اگر ایک حد تک طبیعت اس کی عقل کی محکوم ہوگی اس لئے حقیقتاً انسان وہی ہوگا جس کی طبیعت اس کی عقل کے زیرِ اثر کام کرے گی، لیکن جس طرح طبع بشری سے عقل انسانی سے بالاتر ہونے کی وجہ سے طبیعت پر حاکم بنائی گئی ہے، اسی طرح انسان میں عقل سے بالاتر بھی ایک جوہر ہے جسے وجدانِ باطنی اور روحانیت کہتے ہیں، جس کی وجہ سے اس کا تعلق اس عالم الغیب سے بھی قائم ہے جو محسوسات سے وراء اور بالاتر ہے اور جہاں حقائقِ غیبیہ کی گرم بازاری ہے۔ ظاہر ہے کہ ان وراءِ عقل مغیبات تک عقل کی رسائی نہیں ہوسکتی، کیوں کہ عقل صرف محسوسات کے دائرہ میں کام کرسکتی ہے۔

حقائق غیب، عرش و کرسی، لوح و قلم، جنت و نار اور جن و ملک وغیرہ کے علوم و معارف تک اس کی دوڑ سرے سے کام نہیں دیتی بلکہ غور کرو تو مادیات اور محسوسات کی حقائق میں بھی عقل مستقل بالادراک نہیں، جو خاص اس کے عمل کا میدان ہے، جب تک کہ علمِ الٰہی اور انکشافاتِ غیب اس کی امداد نہ کریں، اس لئے یہ بے بس عقل بھی طبع بشری کی طرح انسان پر من کل الوجوہ حکمرانی نہیں کرسکتی جب تک کہ اسے راہ دکھلانے والا اور سجل کرنے والا غیبی علم اس کے سر پر موجود نہ ہو جسے علمِ شرائع کہتے ہیں۔ پس انسان طبع محض کا محکوم تو یوں نہ ہوا کہ وہ بغیر علم کے بیکار ہے اس لئے یہ نتیجہ صاف نکل آیا کہ انسان کے لئے نہ قانونِ طبائع کافی اور نہ قانونِ عقل، بلکہ ان دونوں کی راہنمائی کے لئے قانونِ وحی کی ضرورت تھی جسے قانونِ شریعت کہتے ہیں، اس لئے آسمانی بادشاہت کی طرف سے انسانی نوع میں نبوت کا سلسلہ جاری کرکے اس کے لئے تشریعی امر و نہی کا قانون ہی اتارا گیا اور عالمِ خلق کو عالمِ امر سے نوازا گیا، جس کو قرآن حکیم نے اس طرح واشگاف فرمایا ہے:

اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَیْنَهُنَّ

لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ وَّاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا.

اللہ ایسا ہے، جس نے سات آسمان پیدا کیے اور انہی کی طرح زمین بھی، ان سب میں احکام نازل ہوتے رہتے ہیں، تا کہ تم کو معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر شئے پر قادر ہے اور اللہ ہر چیز کو احاطۂ علمی میں لئے ہوئے ہے۔

بہر حال اس آسمانی قلمرو میں دو قانون رائج ہیں ایک قانونِ طبیعت جو تکوینِ الٰہی کے ماتحت ہے اور ایک قانونِ شریعت جو تشریعِ الٰہی کے ماتحت ہے۔ پہلا قانون ساری کائنات کے لئے ہے، مگر باختلافِ انواع متفاوت ہے، اور دوسرا قانون صرف بنی نوعِ انسان اور جنات کے لئے ہے، جن میں فہم وخطاب کی صلاحیت رکھی گئی ہے، مگر بتفاوتِ اقوام متفاوت ہے۔ یعنی اس قانونِ شرعی میں فروع واحکام کی حد تک حسبِ مزاجِ اقوام اور حسبِ احوالِ عالم تغیر و تبدل بھی ہوتا رہا ہے، مگر اصول وکلیات از اول تا آخر یکساں رہے ہیں۔ ارشادِ نبوی ہے:

نحن معاشر الانبياء ابونا واحد وامهاتنا شتّٰى.

ہم انبیاء کی جماعت کا باپ (دین) تو ایک ہے، مگر مائیں (شریعتیں) کئی ہیں۔

لیکن بہر حال جس طرح عالمِ خلق کی بھی ایک تکمیل اور انتہا تھی ایسے ہی عالمِ امر کے ماتحت شرائع کی بھی تکمیل وانتہا کا ایک وقت تھا کہ اس کے بعد شرائع نہ تھی بلکہ آخری شریعت کافی ہو جائے، جو ہر نہج سے مکمل اور مختتم ہو۔ چنانچہ آخری شریعت اسلام کے نام سے دنیا کے ان آخری قرون میں بھیج دی گئی اور اس کے بعد نبوت اور جدید شریعت کا دروازہ اس لئے بند کر دیا گیا کہ یہ آخری اور مکمل شریعت آخری دورۂ دنیا تک کے انسانوں کیلئے کافی تھی، اس کی تفصیل آئندہ ابواب میں آتی ہے۔

شاہی کونسل

قانون کی ترتیب وتدوین کے بعد اُس کے دقائق کھولنے اور باہمی بحث سے منشاءِ خداوندی کو بروئے کار لا کر رعایا میں اسے پھیلانے اور چلانے کیلئے ایک مجلسِ اعیان یا دارالخواص ترتیب دی جاتی ہے، جسے شاہی پارلیمنٹ کہتے ہیں۔ سو ربانی حکومت نے جو شاہی حکومت ترتیب دی ہے، اُس میں ملائکہ مقربین اور انبیاء علیہم السلام اور اُن کے کامل ورثاء کی ارواحِ مقدسہ بطور سرکاری پارلیمنٹ کام

کرتی ہیں، کائنات کے مہم مسائل اولاً مجلس میں لائے جاتے ہیں تاکہ وہ اپنی ہمتِ باطنی سے انھیں آگے بڑھائیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے شانِ حکومت کے لوازم کا اظہار اور مخلوق کے لئے نمونۂ عمل قائم کرنا مقصود تھا، ورنہ حق تعالیٰ اس سے بری اور غنی ہیں کہ کوئی انھیں مشورہ دے یا ان کا ہاتھ بٹائے۔

پس جیسے اس عالمِ شاہد میں اُس کی قدرت بذیل اسبابِ ظاہرہ نمایاں ہوتی ہے ایسے ہی عالمِ غیب میں اس کی قدرت وحکومت بذیل اسبابِ باطنہ تحقّق پذیر ہوتی ہے۔ پس یہ مجلسِ اعیان ملکی انتظامات کا ایک آئینی لازمہ ہے، جس کا نام سرکاری زبان میں ملاءِ اعلیٰ ہے، اس مجلس پر شاہی پالیسی اور سلطنت کے بہت سے مخفی راز آشکارا کیے جاتے ہیں۔ مثلاً کس قوم پر عنایت ولطف متوجہ کیا جائے اور کس پر قہر وخذلان، کسے سربلند کیا جائے اور کسے پست اور سرنگوں۔

پس جو بھی مقدر ہوتا ہے اسی کے مطابق ملاءِ اعلیٰ حرکت کرتا ہے اور عالم میں وہی واقعات رونما ہونے لگتے ہیں جو منشاءِ الٰہی ہوتے ہیں۔ قرآن نے اسی مجلس (ملاءِ اعلیٰ) کے بارے میں فرمایا:

مَا كَانَ لِيَ مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَاِ الْاَعْلٰى اِذْ يَخْتَصِمُوْنَ اِنْ يُّوْحٰى اِلَيَّ اِلَّآ اَنَّمَآ اَنَا نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ.

مجھ کو عالمِ بالا کی کچھ خبر بھی نہ تھی جب کہ وہ گفتگو کر رہے تھے، میرے پاس وحی محض اس سبب سے آتی ہے کہ میں صاف صاف ڈرانے والا ہوں۔

اثباتِ رسالت کے سلسلہ میں یہ آیت نازل ہوئی، جس کا حاصل یہ ہے کہ ملاءِ اعلیٰ کا علم مجھے مشاہدہ سے نہیں نقل وروایتِ کتبِ سابقہ سے نہیں کہ میں پڑھا ہوا نہیں، تو پھر بجز اس کے کہ مجھ پر بذریعہ وحی والہام امورِ غیب منکشف ہوتے ہیں اور کیا کہو گے؟ اور غیبی معلومات بغیر رسالت ونبوت کے حاصل نہیں ہوتے اس لئے تم میری رسالت سے انکار کیسے کر سکتے ہو؟

مباحثِ ملکی

ملاءِ اعلیٰ کی بحث وتمحیص کو جو فطرۃً کونسلوں اور ورکنگ کمیٹیوں میں ہوتی ہے اختصام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ اختصام صورۃً ہے، جیسا کہ ملاءِ اعلیٰ کے ارکان حق تعالیٰ سے مسئلہ خلافت میں گفتگو کر رہے تھے، کہ یہ خلافت انھیں کیوں نہ مل جائے اور اس کی وجوہات اور دلائل بیان کی جا رہی تھیں

ورنہ بلحاظِ حقیقت نفاذ پذیر صرف منشاءِ خداوندی ہوتا ہے، نہ اُس میں کسی کا مشورہ شامل ہوتا ہے نہ اسے کسی کی فکری یا عملی اعانت کی ضرورت و حاجت ہے۔ یہ بھی بدرجۂ حقیقت ارکانِ ملاءِ اعلیٰ کی معنوی تربیت ہے کہ قدرت نے جو کچھ اُن کے باطن میں ودیعت کیا ہے اسے بروئے کار لانے کے لئے یہ مجلسی اختصام ان کے حق میں ایک ذریعہ بنا دیا ہے، ہاں چوں کہ یہ ارکان مقربین خاص اور مقدسین ہیں اس لئے اُن کے قلوب والسنہ پر حق کے سوا کوئی بات جاری نہیں ہوسکتی، اس لئے یہ مشورہ بھی حق ہی ہوتا ہے جو حق کے سامنے آتا ہے۔

پس ان کا مشورہ من اللہ اور الی اللہ ہے، اس لئے محض صورت مشورہ کی ہے ورنہ حقیقتاً الہامِ الٰہی ہے، جو اُن کے قلوب سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس لئے اس ملاءِ اعلیٰ کا دوسری جگہ اس حیثیت سے ذکر فرمایا گیا ہے کہ وہ نہایت محفوظ ہے، جس کے ارکان پر کسی کا زور اور دباؤ نہیں چل سکتا اور دشمن تو اُس کے پاس بھی نہیں پھٹک سکتے چہ جائے کہ اُن کو بھٹکا سکیں۔ ارشادِ ربانی ہے:

اِنَّا زَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِزِيْنَةِ ٕالْكَوَاكِبِ، وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ، لَّا يَسَّمَّعُوْنَ اِلَى الْمَلَاِ الْاَعْلٰى وَيُقْذَفُوْنَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، دُحُوْرًا وَّلَهُمْ عَذَابٌ وَّاصِبٌ، اِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَاَتْبَعَهٗ شِهَابٌ ثَاقِبٌ.

ہم نے رونق دی ہے اُس طرف والے آسمان کو ایک عجیب آرائش یعنی ستاروں کے ساتھ اور حفاظت بھی کی ہے شریر شیطان سے۔ وہ شیاطین عالمِ بالا کی طرف کان بھی نہیں لگا سکتے اور ہر طرف سے مار کر دھکے دے دیئے جاتے ہیں اور ان کے لئے دائمی عذاب ہوگا، مگر جو شیطان کچھ خبر لے ہی بھاگا تو ایک دہکتا ہوا شعلہ اس کے پیچھے لگ لیتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ملاءِ اعلیٰ ملکی انتظامات کی مجلس ہے، جہاں امورِ تکوینیہ کی خبریں زبانوں پر آتی ہیں اور انھیں رازوں کے اڑانے کے لئے غنیم کے جاسوس (یعنی ابلیس کی ذریت، شیاطین) وہاں پہنچنے کی سعی کرتے ہیں، مگر ناکام رہتے ہیں۔ کیوں کہ اول تو استماع ہی نہیں کر سکتے اور اگر اس کی کچھ کوشش بھی کرتے ہیں تو ہر طرف سے مار کر بھگا دیئے جاتے ہیں اور انھیں چہار طرف سے دھکے مل جاتے ہیں اور اُس پر بھی اگر کچھ سن بھاگے تو ایک دہکتا ہوا شعلہ اُن کے پیچھے لگ لیتا ہے، جو انھیں جلا کر بھسم کر دیتا ہے۔ اس لئے شیاطین کے ہاتھ میں بجز افتراء و بہتان اور اغواء و تسویل اور کچھ

نہیں رہتا، اس لئے وہ حکومتِ الٰہی کے خلاف صرف انھیں اکاذیب کا پروپیگنڈہ کرتے رہتے ہیں نہ کہ کسی امرِحق کا۔

شاہی پرائیویٹ سکریٹری اور واسطۂ حکومت

ملکی انتظامات کے سلسلہ میں جب کہ بابِ حکومت میں اطرافِ ملک کے معاملات پیش ہوتے ہیں تو سلاطین اپنے لئے ایک پرائیویٹ سکریٹری منتخب کرتے ہیں جو بادشاہ اور وزراء کے درمیان واسطۂ کتاب وخطاب ہوتے ہیں، جس سے اول بادشاہ ہم کلام ہوتا ہے اور پھر اس کے واسطہ سے دوسروں تک شاہی فرامین پہنچتے ہیں۔ اگرچہ وزراء مرتبہ میں اُس سے کہیں زیادہ بلند ہوتے ہیں مگر وہ ہر وقت کا حاضر باش اور منشاءِ شاہی کا امین اور معتمد خاص ہوتا ہے، بادشاہِ حقیقی نے بھی ملاءِ اعلیٰ کے ارکان میں سے اس سلسلہ کا ایک شاہی معتمد یا حاجب اور آج کی اصطلاح میں گویا پرائیویٹ سکریٹری حضرت جبرئیل علیہ السلام کو مقرر فرما کر انھیں امین کا خطاب عطاء فرمایا ہے۔ یہی ناموسِ اعظم مالک الملک اور وزراءِ سلطنت (انبیاء علیہم السلام) کے درمیان واسطۂ نقل وخبر ہے اور اوراس لئے وہ ہر وقت تختِ شاہی کے پاس مقیم اور حاضر باش رہتا ہے۔ ارشادِ حق ہے:

اِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ٥ ذِىْ قُوَّةٍ عِنْدَ ذِى الْعَرْشِ مَكِيْنٍ٥ مُّطَاعٍ ثَمَّ اَمِيْنٍ.

یہ قرآن کلام ہے ایک معزز فرشتے کا لایا ہوا جو قوت والا ہے، مالکِ عرش کے نزدیک ذی رتبہ ہے وہاں اس کا کہنا مانا جاتا ہے، امانت دار ہے۔

احادیث میں اس کی مزید تفصیلات بھی ارشاد فرمائی گئی ہیں، جن سے واضح ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نہ صرف بشر بلکہ خود ملائکہ علیہم السلام کے درمیان میں بھی واسطۂ حکومت واحکام ہیں، مثلاً حدیثِ ذیل میں فرمایا گیا:

عن النواس بن سمعان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد اللّٰه تبارك وتعالىٰ ان يوحى بامره تكلم بالوحى فاذاتكلم اخذت السمٰوات منه رجفة او قال رعدة شديدة من خوف الله عزوجل فاذا من

سَمِعَ بذالك اهل السمٰوٰات صعقوا وخروا لله سُجّدًا فيكون اول من يرفع رأسه جبرئيل عليه السلام فيكلم الله من وحيه بما اراد فيمضى به جبرئيل على الملا ئكة كلما مرَّ بسماء من السماء يسئله ملا ئكتها ماذا قال ربنا ياجبرئيل فيقول عليه السلام قال الحق وهو العُلى الكبيرة فيقولون كلهم مثل ما قال جبرئيل فينتهى جبرئيل بالوحى الى حيث امره الله تعالىٰ من السماء والارض. (وكذا رواه ابن جرير جلد سابع ص۲۹)

نواس بن سمعان فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اللہ ارادہ فرماتا ہے کسی امر کی وحی کرنے کا تو اس وحی کا تکلم فرماتا ہے اور جب تکلم فرماتا ہے تو اس کی ہیبت وعظمت سے آسمانوں میں لرزہ پڑ جاتا ہے۔ پس جب اُسے آسمان والے سنتے ہیں تو خوف زدہ ہو کر گھبرا اٹھتے ہیں اور اللہ کے لئے سجدے میں جاپڑتے ہیں۔ پس ان میں جو سب سے پہلے سر اٹھاتا ہے وہ جبرئیل علیہ السلام ہوتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اُن سے اپنی وحی کی مراد ظاہر فرماتا ہے اُسے لیکر جبرئیل ملائکہ کی طرف چلتے ہیں، جس جس آسمان پر گذرتے جاتے ہیں تو اُس آسمان کے ملائکہ پوچھتے ہیں کہ اے جبرئیل! ہمارے پروردگار نے کیا فرمایا؟ جبرئیل علیہ السلام فرماتے ہیں اس نے حق فرمایا اور وہ ذات بلند وبالا اور بزرگ تر ہے، تو سارے ملائکہ جبرئیل ہی کا کہا ہوا کہنے لگتے ہیں یہاں تک کہ جبرئیل اس وحی کو لے کر وہاں تک پہنچ جاتے ہیں جہاں اللہ نے آسمان یا زمین میں اس وحی کو پہنچانے کا ارادہ فرمایا تھا۔

تخت بردار اور خدمۂ دربار سے معلوماتِ عامہ

یہ وہ وحی ہے کہ جو قانونِ شاہی اور اوامر کے سلسلہ میں ہے باقی قوانین کے علاوہ شاہی گفتگو جو نج کے طور پر ہوتی ہے، بعض دفعہ خدمہ اور آس پاس کے خدّام بھی سن لیتے ہیں اور عموماً قلعہ کے لوگوں کو تلاش رہتی ہے کہ فلاں معاملہ میں کیا ہوا اور فلاں کا معاملہ کیسا رہا اور کس طرح ہوگا؟ تو اُن خدمہ کے ذریعہ بھی بعض اوقات باتیں نکلتی ہیں اور پھیل جاتی ہیں اور بادشاہ کو بھی اُن کے نکل جانے کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی، چنانچہ زمینی مخلوق کی موت وحیات یا رزق وافلاس یا صحت ومرض وغیرہ کے متعلق جو نجی پالیسی ہوتی ہے اور شاہی تخت سے اس کے متعلق کچھ خبریں چلتی ہیں، تو عامہ ملائکہ حملۂ عرش سے پوچھتے ہیں کہ کہو فلاں کے معاملہ میں کیا بات طے ہوئی؟ وہ بتلاتے ہیں کہ یہ طے ہوا ہے۔

خبروں کے چور اور جاسوس اور ان کی درگت

چنانچہ حدیث ابن عبّاس میں ہے:

وقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جالسا فی نفرمن اصحابه قال عبدالرزاق من الانصار فرمی بنجم فاستنارفقال عليه السلام ما كنتم تقولون اذا كان مثل هذا فی الجاهلية؟ قالوا كنا نقول يولد عظيم اويموت عظيم قلت للزهری اكان يُرمٰی بها فی الجاهلية؟ قال نعم ولٰكن غلظت حين بعث النبی صلى الله عليه وسلّم قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها لا يُرمٰی بها لموت احد ولا لحياته ولٰكن ربنا تبارك وتعالٰی اذا قضٰی امرًا سبح حملة العرش ثم سبح اهل السماء الذين يلونهم حتی يبلغ التسبيح الی السماء الدنيا ثم يستخبراهل السماء الذين يلون حملة العرش فيقولون الذين يلون حملة العرش لحملة العرش ماذا قال ربكم فيخبرونهم ويخبر اهل كل سماء سماءً حتٰی ينقضی الخبرالی هذه السماء وتخطَّف الجن السمع فيرمون فما جاء به علٰی وجه فهوحق ولٰكنّهم يفرقون فيه ويزيدون.

(رواه احمد ابن كثير جلد سابع ص۲۸)

حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے چند صحابہ کی جماعت میں تشریف فرما تھے، عبدالرزاق نے کہا انصار میں سے، کہ (زمانہ نبوی میں) ایک ستارہ ٹوٹا اور ایک دم روشنی پھیل گئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زمانہ جاہلیت میں جب ایسا ہوتا تھا تو تم کیا کہا کرتے تھے؟ لوگوں نے عرض کیا کہ ہم کہتے تھے کہ یا تو کوئی بڑا شخص پیدا ہوگا یا مرے گا۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے درمیان روایت میں ہی زہری سے پوچھا کہ کیا زمانۂ جاہلیت میں ستارے ٹوٹتے تھے؟ انھوں نے کہا ہاں! لیکن جب سے حضورؐ مبعوث ہوئے ہیں جب سے بڑھ گئے ہیں۔ پھر زہری نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ یہ شہاب ثاقب (ٹوٹنے والے ستارے) نہ تو کسی کی موت کی وجہ سے ٹوٹتے ہیں، نہ کسی کی حیات کی وجہ سے، لیکن (اس کی حقیقت یہ ہے) ہمارا پروردگار تبارک وتعالیٰ جب کسی بات کا حکم فرماتا ہے تو حاملانِ عرش سب

کے سب تسبیح میں لگ جاتے ہیں، پھر اُس آسمان کے ملائکہ تسبیح میں لگتے ہیں جو حاملانِ عرش سے متصل ہیں، یہاں تک کہ شدہ شدہ یہ تسبیح آسمانِ دنیا تک پہنچ جاتی ہیں۔ پھر یہ عرش والوں سے متصل کے فرشتے ان سے پوچھ گچھ کرتے ہیں کہ تمہارے رب نے کیا فرمایا؟ تو وہ انھیں بتلا دیتے ہیں اور پھر ہر آسمان والے اپنے سے متصل آسمان والوں کو بتلاتے ہیں تا آں کہ یہ خبر گشت کرتی ہوئی اُس نچلے آسمان تک آجاتی ہے اور شیاطین اس کے دروازوں کے آس پاس لگ کر کوئی ایک آدھ بات اُچک لے جاتے ہیں، تو پیچھے سے یہ دہکتا ہوا ستارہ ان کو پھینک مارا جاتا ہے، تو بچ بچا کر جتنا لاتا ہے وہ تو حق ہوتا ہے، مگر وہ اُس میں فرق ڈال دیتے ہیں اور اپنی طرف سے اضافے کر دیتے ہیں۔

اخبارِ تکوین و تشریع کا فرق

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ اخبارِ خداوندی میں شیاطین کے اکاذب کا اختلاط جب ممکن ہے تو آسمانی قانون پر اعتماد ہی کیا رہا۔

جواب یہ ہے کہ قانونِ شریعت اور امورِ تکوینیہ کے فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔ قانونِ شریعت کی چیزیں تو بذریعہ جبرئیل شائع کی جاتی ہیں اور تکوینی امور حملۂ عرش اور خدّام مقربین کے ذریعہ ہی شائع ہو جاتے ہیں، جیسا کہ ابھی زیرِ عنوان ''تخت بردار اور خدمۂ دربار سے معلوماتِ عامہ'' میں اس کی واضح تفصیل گذر چکی ہے، اسی لئے پہلی روایت میں جو بظاہر قانونِ حکومت کے متعلق معلوم ہوتی ہے **اراد اللّٰہ ان یوحی بامرہ تکلم بالوحی** کے الفاظ ہیں، جو عموماً اقوال واحکام کے لئے مستعمل ہوتے ہیں اور اس دوسری روایت میں جو بظاہر تکوینی امور کے سلسلہ میں ہے **اِذَا قضٰی امرًا** کے الفاظ ہیں، جو عموماً افعال اور کاروبار کے سلسلہ میں بولے جاتے ہیں۔

پس دونوں حدیثوں میں اس تعارض کا شبہ نہیں ہوسکتا کہ ایک میں اشاعت ذریعہ جبرئیل کو ظاہر کیا گیا ہے اور ایک میں حملۂ عرش کو۔

نیز اس دوسری حدیث میں جس سے تکوینی امور اور افعالِ الٰہیہ پر روشنی پڑتی ہے، شیاطین کے استراقِ سمع یعنی بات اُچک لینے کی گنجائش ظاہر کی گئی ہے، مگر پہلی حدیث میں جو تشریعی امور اور احکامِ شرعیہ سے متعلق ہے کسی درمیانی خیانت کی گنجائش نہیں، کیوں کہ یہ پہلی حدیث وحی شرعی کو ثابت

کررہی ہے اوراس وحی میں شیطان کا کوئی دخل نہیں ہوسکتا، وہ اللہ سے چلتی ہے، جبرئیل امین پر آتی ہےاور پھران کے واسطے سے براہِ راست محمد الامین صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جاتی ہے۔

پس درمیان میں امانتوں اوراحتیاطوں کاایک مہتم بالشان سلسلہ قائم ہے، جس میں سے بات کا نکل جانا یامخلوط ہوجانا محال ہے، اوراس دوسری وحی سے جوتکوینی ہے، خدام اورقلعہ کےنوکر چاکر بھی مستفید ہوجاتے ہیں اور بات پھیل جاتی ہے۔حتیٰ کہ شیاطین اوراُن کے معتقد یعنی کاہن، جادوگر، شعبدہ باز اور دجال وکذاب وغیرہ تک بھی جا پہنچتے ہیں، یہ افشاء تکوینی حیثیت سے مضر نہیں پڑتا کیوں کہ اس سے زیادہ کچھ بداستعداد لوگ ساحروں کے کہے میں آکر کافر ہوسکتے ہیں یا کفر پر باقی رہ سکتے ہیں، سوتکویناً اس کارخانۂ عالم میں کفر کا باقی رکھا جانا بھی حکومتِ الٰہی کی پالیسی ہے، تاکہ ایمان داروں کی ایمانی قوتیں کفر کے مقابلہ سے کھلتی رہیں اور کفر کی بےحجتی نمایاں ہوتی رہے۔

بلاشبہ اس کی مثال سیاسی حلقوں کی وہ خبریں ہیں جوسکریٹریٹ کے دفاتر سے چلتی ہیں اور پھیل جاتی ہیں، جن سے لوگ اچھے بُرے نتائج نکال کررائے قائم کرلیتے ہیں اور گورنمنٹ بھی اُس پر کچھ زیادہ پابندیاں عائدنہیں کرتی، ہاں وقتِ ضرورت صرف یہ ظاہر کردیتی ہے کہ اُن پراعتبار نہ کیا جائے اور قیاس آرائیوں کے ذریعہ اُن سے نکالے ہوئے نتائج کو بنیاد نہ ٹھہرالیا جائے،لیکن کلیتہً اس کا سدِّ باب کردینا بھی ضروری نہیں سمجھتی، کیوں کہ ان خبروں کا تعلق زیادہ تر روزمرّہ کے جزوی واقعات سے ہوتا ہے، سرکاری احکام اور قوانین سے نہیں ہوتا۔لیکن جہاں تک قانون اور حکومتی پالیسی یا سرکاری مقاصد کا تعلق ہے ان میں حکومت انتہائی احتیاط کرتی ہے، چنانچہ سرکاری اور اصولی معاملات میں فوراً افواہوں کی تردید کردی جاتی ہےاورسرکاری بیان شائع کردیا جاتا ہے۔

بہرحال جس طرح فطرتِ بشری کے نزدیک سرکاری معاملات یا قانونی اموراورجزئی حوادث میں فرق ہے کہ ایک میں سرکاری بیان کاانتظار کیا جاتا ہےاورایک میں سنی سنائی باتوں سے بھی قیاس آرائی کی گنجائش نکال لی جاتی ہے۔ایسے ہی سرکارِالٰہی میں تکوینی حوادث اورتشریعی احکام میں فرق رکھا گیاہے، تکوین کے جزئی حوادث جیسے زید کی پیدائش یا موت، کسی کا فقروفاقہ یا تمول، کسی کی غربت وامارت وغیرہ کے حادثے دوست دشمن مطیع اور باغی سب پر حسبِ حیثیت منکشف ہوسکتے

ہیں۔ اُن میں مختلف فنون کے قواعد سے بھی لوگ قیاس آرائی کر سکتے ہیں، عقلی گھوڑے بھی دوڑا سکتے ہیں، شیاطین کے ذریعہ بھی کچھ الٹی سیدھی باتیں نکال لی جاتی ہیں، حتیٰ کہ غیر مسلموں کی بھی بعض پیشینگوئیاں چل جاتی ہیں، گو حجت نہیں ہوتیں، خواب وخیال کے راستہ سے بھی کچھ امور کا ادراک ہو جاتا ہے، لیکن شرعی امور میں جن سے قانونی احکام و معاملات کا تعلق ہے، اس قسم کی قیاس آرائی ہرگز نہیں ہوسکتی، بلکہ اُن میں صرف سرکاری بیان کا انتظار کیا جاتا ہے، جو وحیٔ الٰہی اور الہامِ ربانی کے ذریعہ انبیاء علیہم السلام کے واسطہ سے رعایا میں پھیلایا جاتا ہے، جس میں شیطان کا یا قیاس آرائی کا یا ظن وتخمین کا یا خواب وخیال کا یا کسی فنی مہارت کا کوئی ادنیٰ دخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ بادشاہ کے علم قطعی سے چلا ہوا ایک سرکاری پیغام ہوتا ہے، جو امینوں اور سچوں کی معرفت رعایا کو بھیجا جاتا ہے۔

بہر حال قانون، واسطۂ قانون یعنی شاہی پرائیویٹ سکریٹری (جبرئیل امین)، وسائل تنقیح قانون یعنی شاہی پارلیمنٹ (ملاءِ اعلیٰ)، نوعیتِ تنقیح قانون یعنی قانونی بحث وتمحیص (اختصامِ ملاءِ اعلیٰ) جو روحِ سلطنت ہے، اس ربانی سلطنت میں اعلیٰ ترین پیمانہ پر وضع فرمائے گئے ہیں، جن کی چند مثالیں پیش کی گئیں۔

رعایا کی ضروریاتِ زندگی کا انتظام

اور مادی زندگی کی ضروریات

اَراضی مسکونہ

نظامِ مملکت کے اس اصولی خاکہ اور وزارتوں کی تشکیل کے بعد سب سے پہلے رعایا کی آباد کاری اور اس سے بھی پہلے رعایا کے لئے قطعۂ آبادی کا سوال پیدا ہوتا ہے، جس کے لئے حکمرانی کے یہ سارے نقشے بنتے ہیں۔ پس آسمانی بادشاہت نے اس اجمالی نقشہ حکومت کے بعد چاہا کہ رعایا کے لئے قطعاتِ فرش بنا کر اُن کی وہ سطح ہموار کی جائے، جس پر یہ آبادی قائم ہو۔ نیز اُس میں وہ قوتیں

اور وسائل مہیا کیے جائیں جن سے بسنے والوں کی تعداد اپنے طبعی اور فطری منافع حاصل کر سکے، جن پر اُن کی زندگی موقوف تھی، تو زمین بچھا کر اس پر آسمان کا خیمہ تان دیا گیا اور زمین میں مختلف رنگ کی قوتیں ودیعت فرمائی گئیں۔ ارشادِ قرآنی ہے:

ءَ اَنْتُمْ اَمِ السَّمَآءُ بَنٰهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوّٰهَا وَاَغْطَشَ لَيْلَهَا وَاَخْرَجَ ضُحٰهَا. وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا اَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَ هَا وَمَرْعٰهَا وَالْجِبَالَ اَرْسٰهَا مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِاَنْعَامِكُمْ.

بھلا تمہارا پیدا کرنا زیادہ سخت ہے یا آسمان کا؟ اللہ نے اس کو بنایا، اس کی سقف کو بلند کیا اور اس کو درست بنایا اور اس کی رات کو تاریک بنایا اور اس کے دن کو ظاہر کیا اور اس کے بعد زمین کو بچھایا، اس سے اس کا پانی اور چارہ نکالا اور پہاڑوں کو قائم کر دیا تمہیں اور تمہارے مواشی کو فائدہ پہنچانے کے لئے۔

دوسری جگہ اس خیمہ کے تاننے کی تفاصیل اور نوعیتِ تخلیق ارشاد فرمائی گئی:

قُلْ اَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُوْنَ لَهٗٓ اَنْدَادًا، ذٰلِكَ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ، وَجَعَلَ فِيْهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبٰرَكَ فِيْهَا وَقَدَّرَ فِيْهَآ اَقْوَاتَهَا فِيْٓ اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِيْنَ.

آپ فرمائیے کہ تم لوگ ایسے خدا کا انکار کرتے ہو جس نے زمین کو دو روز میں پیدا کیا اور تم اس کے شریک ٹھہراتے ہو۔ یہی سارے جہاں کا رب ہے اور اس نے زمین میں اُس کے اوپر پہاڑ بنا دیئے اور اُس میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں، اُس میں اس کی غذائیں تجویز کر دیں، چار دن میں پورے ہیں پوچھنے والوں کے لئے۔

رعایا کی آبادکاری

اس فرشِ زمین کے فرش ہونے کی تصریحات آیاتِ ذیل میں فرمائی گئی:

اَلَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا.

وہ ذات جس نے بنایا تمہارے لئے زمین کو فرش۔

اَلَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ قَرَارًا.

وہ ذات جس نے زمین تمہارے لئے قرارگاہ بنائی۔

اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا.

کیا ہم نے زمین کو فرش نہیں بنایا؟

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ بِسَاطًا.

اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا۔

فرشِ زمین اور سقفِ آسمان کے بعد قدرتی طور پر وقت آ گیا کہ اس بسنے والے لائے جائیں، جو رعایا بن کر رہیں اور بادشاہ کے اقتدار و عظمت اور اُس کی حقیقی شان وشوکت کو پہچان کر اس کے احکام کی تعمیل میں سرگرم ہوں اور اُن ذخیروں سے تحتِ حکم فائدہ اٹھائیں، جو اس زمین و آسمان میں اُن کے لئے مہیا کیے گئے ہیں۔ سو جاندار اور غیر ذی روح مخلوقات کی تکوین اور پیدائش کا سلسلہ شروع کر دیا گیا، جن میں آخری مخلوق آدم تھے، جو اس ساری کائنات کے چشم و چراغ اور اس ساری کھیتی کے شیریں پھل کی حیثیت رکھتے تھے، چنانچہ ان ساری مخلوقات کی پیدائشی ترتیب پر حدیث ذیل میں روشنی ڈالی گئی ہے، جو آیاتِ بالا کی شرحِ بیان کی حیثیت رکھتی ہے اور پھل ساری زراعتی محنتوں کے بعد سب سے آخر میں آتا ہے، جس کی ترتیب یہ ہے۔ ارشادِ نبوی ہے:

عن ابی هريرة قال اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدى فقال خلق الله التربية يوم السبت وخلق الجبال يوم الاحد وخلق الشجر يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلث وخلق النور يوم الاربعاء وبثّ الدواب يوم الخميس وخلق ادم بعد العصريوم الجمعة اخر خلق خلق فى اخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر الى اللّيل. (البدایہ والنہایہ ص ۱۷ ج ۱)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑا اور فرمایا کہ اللہ نے زمین کو شنبہ کے دن پیدا کیا اور پہاڑوں کو اتوار کے دن پیدا کیا اور درختوں کو پیر کے دن پیدا کیا اور آفات کو منگل کے دن پیدا کیا اور نور کو بدھ کے دن پیدا کیا اور جانوروں کو جمعرات کے دن پیدا کر کے پھیلایا اور آدم کو جمعہ کے دن آخری ساعتوں میں عصر مغرب کے درمیان آخری مخلوق کی حیثیت سے پیدا کیا۔

اور اس کے بعد مستقلاً آدم کو مکتبِ فطرت میں بٹھلا کر تعلیم دی گئی اور پھر اس فضل و کمال کے پیکر

آدم کے چھپے ہوئے علمی جوہر بھی نمایاں کر دیئے گئے، جس سے اللہ جل ذکرہ کی حکیمانہ مشیت و حکمت ملائکہ پر ظاہر ہوگئی اور وہ جیسے پہلے ہی سے اُس کی ہر مشیت وحکمت سے راضی تھے اب اور بھی زیادہ مطمئن ہوکر وفاداری کے لئے آمادہ ہو گئے۔ چنانچہ ملائکہ سے بیعت لی گئی کہ اس نائب کی عظمت تسلیم کرو، سب نے بیک دم سر جھکا دیئے:

فَسَجَدَ الْمَلآئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ o اِلآّ اِبْلِيْسَ اَبٰى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ.

پس سب نے سجدہ کیا، مگر ابلیس نے نہ کیا، اس نے انحراف کیا اور تکبر کیا اور وہ تھا ہی کافروں (باغیوں) میں سے۔

پس اس شاہی پارلیمنٹ میں وفادارانِ شاہی اور باغیوں کے افراد نکھر گئے۔ شیاطین باغی قرار پائے کہ منشاءِ شاہی کے خلاف ہی نہیں بلکہ بادشاہ کے مدِمقابل آگئے اور ملائکہ مطیع ووفادار قرار پائے کہ بادشاہ کے منشاء کے سامنے اپنے سارے منصوبے ترک کر دیئے اور اُسی کے آگے گردن ڈال دی۔ بالآخر چند تکوینی مراحل کے بعد آدم جن کے بارے میں یہ بحث تھی، بحیثیت نائب السلطنت اور گورنر کے دنیا میں بھیج دیئے گئے، تاکہ قوانین حکومت کو دنیا میں جاری کریں۔ اس طرح حکومتِ الٰہی کے ساتھ خلافتِ الوہیت کی بنیاد بھی خود حکومت نے ڈال دی اور زمین میں حکومتِ الٰہی کا سلسلۂ نیابت قائم ہو گیا۔

قوانینِ حکومت

حضرت آدم علیہ السلام سب سے پہلے خلیفہ تھے، جن پر قانونِ الٰہی کے صحیفے نازل ہوئے اور وزیرِ تعلیم جبرئیل کی آمد ورفت دنیا میں شروع ہوگئی اور دنیا کے ہر ہر خطے اور ہر ہر قوم میں نائبانِ الٰہی کی آمد بھی شروع ہوگئی۔ کوئی عرب میں کوئی عجم میں، کوئی ہند میں کوئی سندھ میں، کوئی موصل اور عراق میں اور کوئی شام اور فلسطین میں، کوئی بنی سام میں اور کوئی بنی حام میں، غرض مختلف خطوں میں، مختلف قوموں میں نائبانِ الٰہی کی نیابتیں بن گئیں اور حسبِ مزاجِ اقوام قوانین الٰہیہ کی کتابیں اُترنی شروع ہوئیں، جن کی روشنی میں انسان کی تربیت کا کام جاری ہوا۔

زمانۂ آدم میں پچاس صحیفوں کی کتاب اُتری، زمانۂ ادریس میں تیس پاروں کی کتاب نازل ہوئی اور سلسلۂ کتب وقوانین مستحکم ہوگیا۔ صحفِ ابراہیم آئے، صحفِ موسیٰ آئے، تورات کی الواح اُتریں، زبور کی کتاب آئی، انجیل آئی اور اس طرح امتوں کے روحانی مزاج واحوال کے مطابق اُن آسمانی نسخوں کے علوم واحکام سے ان کی تکمیل وتربیت ہوتی رہی۔

زمانۂ آدم میں عالم بشریت کی طفولیت کا دور تھا، جس میں طبائع بچوں کی مانند سادہ تھیں، چھل فریب اور چالاکی کا ظہور نہ ہوا تھا تو فقہی احکام اور قانونی گرفتیں بہت کم اُتریں، احکام بالکل سادہ ہلکے پھلکے اور علوم بالکل ابتدائی تھے جیسے لغت اور اسماء وغیرہ، زیادہ تر اُن صحفِ آدم میں رہائشی اور تمدنی چیزیں اُتریں۔ قومِ عاد وثمود اور یہود کا زمانہ گویا عالمِ بشریت کے شباب کا زمانہ تھا تو احکام زیادہ سخت قسم کے اترے اور ان امتوں پر عمل کا بار زیادہ ڈالا گیا۔ شباب سے گذر کر دورِ مسیح کے بعد سے عالمِ بشریت کی کہولت کا زمانہ شروع ہوگیا۔

خدا کا آخری اور لاتبدیل قانون

لیکن عالمِ بشریت کی استعدادِ عامہ کامل ہو چکی تھی اور وہ ایک ایسے قانون کی مقتضی ہوئی جو کلیتہً کامل بھی ہو اور کلیتہً تام بھی ہو، اُس کے کلی کمال کی وجہ سے تو اُس میں اضافہ کی گنجائش نہ ہو کہ اسے کچھ بڑھا کر پورا کرنا پڑے اور اُس کے کلّی تمام کی وجہ سے اس میں کسی کمی کی گنجائش نہ ہو کہ اسے حشو وزوائد سے پاک کرنا پڑے۔ پس دورِ محمدی میں جو استعدادوں کے تمام وکمال کا دور تھا، قانونِ شاہی بھی تام وکامل اتارا گیا اور اعلان کر دیا گیا کہ:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا.

آج کے دن تمہارے لئے تمہارے دین کو میں نے کامل کر دیا اور میں نے اپنا انعام تام کر دیا اور میں نے اسلام کو تمہارا دین بننے کے لئے پسند کر لیا۔

ظاہر ہے کہ ایسے تام وکامل قانون کے لئے کتابِ سماوی بھی کامل ہی درکار تھی، جس میں ایک شوشہ کی بھی کمی بیشی کی گنجائش نہ ہو، تو فرمایا:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ.

اور ہم نے آپ پر قرآن اتارا ہے کہ تمام باتوں کا بیان کرنے والا ہے اور مسلمانوں کے واسطے بڑی ہدایت اور بڑی رحمت اور خوشخبری سنانے والا ہے۔

اور جب کہ قانون اور کتاب انتہائی تام و کامل تھی، جس کے معنی اعلیٰ ترین اعتدال سے پُر ہونے کے ہیں، تو اس کے احکام عبادات، اخلاق، معاملات، حدود، کفارات، عقوبات، سیاسیات، سب ہی میں کمالِ اعتدال کا نمایاں ہونا ضروری تھا، یعنی ناگزیر تھا کہ اس قانون کا ہر حکم اپنے دائرہ کی جمیع شقوق و جوانب اور ہر نرم و گرم پر اس طرح حاوی ہو کہ حکم میں کسی قسم کی رعایت چھوٹ نہ جائے، بلکہ ایک ایک حکم انتہائی جامعیت لئے ہوئے ہو اور اس طرح پورا قانون جامع ہکمل اور نا قابل ترمیم و تنسیخ ہو۔ پھر ظاہر ہے کہ ایسے جامع ترین قانون کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ وہ کسی ایک قوم، ایک وطن، ایک نسل اور کسی خاص خطہ کے لئے نہ ہو بلکہ بین الاقوامی اور بین الاوطانی ہو اور دنیا کی ہر قوم کے لئے پیغام ہو، وہ دنیا کی قوموں کو قومیں رکھنے کے لئے نہ آیا ہو بلکہ قومِ واحد بنانے کے لئے آیا ہو، اس کی حکومت عام اور شمولیت تام ہو، وہی قانون بنام قرآن بھیجا گیا جو خاتم القوانین ہے۔ اُس کا پیغمبر خاتم النبیّین ہے، اُس کی قوم خاتم الاقوام ہے اور اُس کی شریعت خاتم الشرائع ہے اور وہ سارے جہانوں کے لئے پیغام ہے:

تَبَارَكَ الَّذِيْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعَالَمِيْنَ نَذِيْرًا.

بڑی عالی شان ذات ہے، جس نے یہ فیصلہ کی کتاب اپنے بندۂ خاص پر نازل فرمائی، تا کہ وہ تمام دنیا جہان والوں کے لئے ڈرانے والا ہو۔

اسی لئے اس قانون کے پیغامبر نے بحیثیت نبی الانبیاء اور رسول الامم ہونے کے دنیا کی تمام اقوام کو یکساں خطاب کیا اور اپنے کو سب کی تربیت کا یکساں کفیل بتلایا۔

قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا.

آپ کہہ دیجئے کہ اے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا بھیجا ہوا ہوں۔

خود ارشادِ نبوی ہے:

كان النبى يبعث الى قومه خاصةً وبعثتُ الى الناس كافّةً. (مشكوة)

زمانہ سابق میں ہر نبی صرف اپنی قوم کی طرف بھیجا جاتا تھا اور میں دنیا کے سارے انسانوں کے لئے مبعوث ہوا ہوں۔

بہر حال آسمانی بادشاہت میں آسمان گویا ایک صوبہ تھا، جس میں ملائکہ کی خلافت قائم ہے اور زمین ایک دوسرا صوبہ تھا، جو گو جسمانی حیثیت اور رقبہ کے لحاظ سے تو آسمانوں کے سامنے کوئی حقیقت نہیں رکھتا لیکن اپنے مخصوص باشندوں یعنی انسان جیسی جامع حقائق مخلوق کی وجہ سے بلحاظ معنویت آسمانوں سے زیادہ جامع اور فائق تھا، اس لئے اس میں نائب السلطنت بھی ایسے ہی مقرر کیے گئے جو تمام کمالات کے جامع اور تمام مخلوقات پر فائق اور حقیقی معنی میں نائبانِ الٰہی تھے۔

اراضی کاشت اور پیداوار

بساؤ کے بعد ضرورت تھی کہ رعایا کی ضروریاتِ زندگی کا انتظام ہو، غذا مہیا ہو، دوا فراہم ہو، صفائی عمدہ ہو، روشنی بروقت ہو، لباس حسبِ ضرورت ہو، مثلاً سب سے پہلے زمین کے ایسے قطعات کی ضرورت تھی، جس سے ضروریاتِ زندگی اگائی جاسکیں اور یہ قطعے زراعت کیلئے کار آمد ہوں، جس سے پھل پھول اگائے جاسکیں۔ نہ شور ہو، نہ پہاڑوں کے پتھر ہوں، جس میں اگانے کی کوئی صلاحیت ہی نہ ہو، سو آسمانی بادشاہت نے ایسے قطعاتِ اراضی مہیّا فرمائے، جن کا ذکر قرآن حکیم نے فرمایا:

ثُمَّ شَقَقْنَا الْاَرْضَ شَقًّا ۝ فَاَنْبَتْنَا فِيْهَا حَبًّا وَّعِنَبًا ۝ وَّقَضْبًا وَّزَيْتُوْنًا وَّنَخْلًا وَّحَدَآئِقَ غُلْبًا ۝ وَفَاكِهَةً وَّاَبًّا ۝ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِاَنْعَامِكُمْ.

پھر ہم نے عجیب طور پر زمین کو پھاڑا، پھر ہم نے اس میں غلہ اور انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجور اور گنجان باغ اور میوے اور چارہ پیدا کیا، تمہارے اور تمہارے مویشیوں کے لئے۔

دوسری جگہ پیداوار کی مزید تفصیلات ارشاد فرمائیں:

وَهُوَ الَّذِىْٓ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجْنَا بِهٖ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَاَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا، وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَّجَنّٰتٌ مِّنْ

اَعْنَابٍ وَّالزَّیْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَّغَیْرَمُتَشَابِهٍ اُنْظُرُوْآ اِلٰی ثَمَرِهٖٓ اِذَآاَثْمَرَوَیَنْعِهٖ، اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیَاتٍ لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ.

اور وہ ایسا ہے جس نے آسمان سے پانی برسایا، پھر ہم نے اس کے ذریعہ سے ہر قسم کے نبات کو نکالا، پھر ہم نے اس سے سبز شاخ نکالی کہ اس سے ہم اوپر تلے دانے چڑھے ہوئے نکالتے ہیں اور کھجور کے درختوں سے یعنی ان کے گپھے میں سے خوشے، جو نیچے کو لٹکے جاتے ہیں اور انگوروں کے باغ اور زیتون اور انار جو کہ ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوئے ہیں اور ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوئے نہیں ہوتے، ہر ایک کے پھل کو تو دیکھو جب پھلتا ہے اور اُس کے پکنے کو دیکھو۔

آب پاشی

پیداوار کے لئے آب پاشی درکار تھی اور وہ دو طرح سے تھی آسمانی اور زمینی، یعنی بارش و نہر و چشمے وغیرہ، تو اس حکومت نے دونوں مہیا فرمائے۔ پھر آسمانی پانی یعنی بارش کے بارے میں فرمایا:

وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا لِّنُحْیِیَ بِهٖ بَلْدَةً مَّیْتًا.

ان میں دلائل ہیں اُن لوگوں کے لئے جو ایمان رکھتے ہیں۔

بندوں کے بارے میں ارشاد فرمایا:

وَفَجَّرْنَا الْاَرْضَ عُیُوْنًا فَالْتَقَی الْمَآءُ عَلٰٓی اَمْرٍ قَدْ قُدِرَ.

اور زمین سے چشمے جاری کر دیئے۔ پھر پانی ہر اس کام کے لئے مل گیا جو تجویز ہو چکا تھا۔

بساؤ کے شہری حقوق

پھر سرکاری زمین میں رعایا کو بسنے کی اجازت دی گئی، مکان بنانے کا حق دیا گیا اور شہری زندگی کے حقوق مرحمت ہوئے اور سفر و حضر دونوں مقاموں کے لئے گھروں کی نوعیت بتلائی گئی:

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ م بُیُوْتِكُمْ سَكَنًا وَّجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ جُلُوْدِالْاَنْعَامِ بُیُوْتًا تَسْتَخِفُّوْنَهَا یَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَیَوْمَ اِقَامَتِكُمْ وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَآ اَثَاثًا وَّمَتَاعًا اِلٰی حِیْنٍ.

اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے گھروں میں تمہارے رہنے کی جگہ بنائی اور تمہارے لئے جانوروں کی کھال کے گھر بنائے، جن کو تم اپنے کوچ کے دن اور مقام کے دن ہنکا پاتے ہو اور اُن کے اُون اور ان کے روؤں سے اور اُن کے بالوں سے گھر کا سامان اور فائدے کی چیزیں ایک مدت کے لئے بنائیں۔

روشنی کا انتظام

پھر جیسے میونسپلٹی شہر کی روشنی کے لئے الیکٹرک اور بجلی کے کھمبوں کا انتظام کرتی ہے اور ان میں زیادہ پاور کے بلب لگاتی ہے، تاکہ شہر روشن رہے اسی طرح اس خیمۂ ارضی کی چھت یعنی آسمان میں دو بڑے بڑے ہنڈے (چاند اور سورج) ٹانگ دیئے گئے اور ان میں حرکت رکھ دی گئی، تاکہ کام کے وقت دن میں تیز روشنی رہے اور آرام کے وقت شب میں روشنی گل ہو جائے یا مدھم پڑ جائے۔

هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَآءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا وَّقَدَّرَهٗ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِیْنَ وَالْحِسَاب.

وہ اللہ ایسا ہے جس نے آفتاب کو چمکتا ہوا بنایا اور چاند کو نورانی بنایا اور اس کے لئے منزلیں مقرر کیں، تاکہ تم برسوں کی گنتی اور حساب معلوم کرلیا کرو۔

محکمۂ صفائی اور حفظانِ صحت

مثلاً محکمۂ حفظانِ صحت اور شعبۂ صفائی وزارتِ زراعت سے متعلق ہے، چنانچہ اگر رعایا کی بداعتدالیوں کے سبب ملک میں خس وخاشاک بڑھ جاتا ہے تو ہواؤں سے زمین صاف کر دی جاتی ہے، جب ملک میں گندگی پھیل جاتی ہے اور کباڑ بڑھ جاتا ہے تو بارشیں اور طوفان اسے بہا دیتے ہیں، عفونت بڑھ کر امراض پھیل جاتے ہیں تو آفتاب کی حرارت سے اُسے دفع کیا جاتا ہے۔ نواس بن سمعان کی طویل حدیث میں یاجوج ماجوج کا ذکر فرماتے ہوئے جب اُن کی موت کا ذکر آیا اور اُن کی نعشوں سے دنیا کے سڑ جانے کا ذکر آیا تو فرمایا:

ثم یرسل اللّٰہ مطرا زجکن منه بیت مدر ولا وبر فیغسل الارض حتی یترکها کالزلفة. (مشکوة باب العلامات بین یدی الساعة ص۴۷۴)

پھر اللہ ایک بارش بھیجے گا، جس سے کوئی کچا اور پکا گھر نہ بچے گا، یہ بارش زمین کو دھوڈالے گی اور اسے سنیپ یا صاف پتھر کے مانند کردے گی۔

چوں کہ بارشوں کا محکمہ میکائیل سے متعلق ہے، جیسا کہ ابھی حدیث گذری اور بارشوں سے صفائی بھی متعلق ہے، تو کہہ سکتے ہیں کہ صفائی کا محکمہ بھی حضرت میکائیل سے متعلق ہے۔

رُوحانی زندگی کی ضروریات

تربیتِ رُوحانی کا نظام

ان مادّی ضروریات کی فراہمی کے بعد ضرورت تھی کہ انسانی تخلیق کا وہ اصل مقصد پورا ہو جس کے لئے یہ سارا کارخانہ قائم کیا گیا، فلکی وعنصری کائنات بنا کر تکوینی حکومت قائم کی گئی اور ظاہر ہے کہ وہ یہ تھی کہ انسان صحیح معنی میں خلیفۃ اللہ بنے، اس کے اخلاق واوصاف اپنے اندر پیدا کرے اور اپنی حقیقی انسانیت کو بروئے کار لا کر تکمیل ظاہر و باطن کے ساتھ اپنے منیب اور اصل کے پاس پہنچے اور اسی کے لئے ضرورت تھی کہ عالم میں امن قائم ہوتا کہ امن وسکون کے ساتھ انسان اپنے تخلیقی مقاصد کی تکمیل کر سکے اور قیامِ امن کے لئے انھیں اُصولِ چہارگانہ کی ضرورت تھی جو حکومت کے اجزاءِ ترکیبی ہیں، یعنی نظم، حکم، حکمت اور تدبیر۔

پس تکوین کے دائرے میں یہ چار اوصاف براہِ راست خدا کی طرف سے قائم ہوئے تھے اور اب تشریع کے دائرہ میں ضرورت تھی کہ انسان کو خلیفہ ٔ الٰہی بنا کر اُس کے ہاتھ سے نظم وحکم اور حکمت و تدبیر کے مقاصد پورے کرائے جائیں اور آسمانی بادشاہت کے وہ تمام اصولِ رحم وکرم سرکاری پالیسی کے تحت پورے کرائے جائیں جو مقصودِ تکوین تھے۔ اس لئے قطعاتِ آبادی متعین ہو جانے کے بعد اب ضرورت تھی کہ حکومت کے مختلف حصّے کر کے ان میں نائب السلطنت مقرر ہوں، تا کہ اوامر الٰہی کی تنفیذ سہولت سے عمل میں آئے اور رحم وکرم کی پالیسی جس سے طبقاتِ عالم کی تربیتیں متعلق ہیں تمام مملکت میں جاری ہو۔

علاقۂ انسانی اور خلافتِ ارضی

پس اس حکومتِ رحمت کی خلافت و نیابت کا بوجھ خطۂ زمین میں آدم کے کندھوں پر ڈالے جانے کی تجویز ہوئی، مگر حسبِ اصولِ حکمت یہ مسئلہ پارلیمنٹ میں پیش ہوا، نہ اس لئے کہ بادشاہِ حقیقی کو رائے قائم کرنے میں کسی کے مشورہ کی ضرورت تھی بلکہ محض نظامِ حکمرانی کا اصول جاری کرنے اور بتلانے کے لئے یہ سب کچھ عمل میں آیا۔ چنانچہ ملائکہ کی بھری مجلس یعنی ملاءِ اعلیٰ میں یہ مسئلہ رکھا گیا:

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً.

اور جس وقت ارشاد فرمایا آپ کے رب نے فرشتوں سے کہ میں ضرور بناؤں گا زمین میں ایک نائب۔

ملائکہ کو اس میں جو کچھ گفتگو کرنی تھی اور ملاءِ اعلیٰ کو جتنا کچھ اختصام یعنی بحث ومباحثہ کرنا تھا وہ کیا گیا اور گفت وشنید ہوئی کہ آیا آدم ہی بحیثیت گورنر کے دنیا میں بھیجے جائیں یا کوئی دوسری نوع منتخب ہو، ملائکہ کی اس مخلصانہ قیل وقال سے بہر حال اُن کے مکنوناتِ قلبی کھلوا لئے گئے۔

آسمانی بادشاہت کے نظام کا انتہائی مرحلہ اور سزا وجزا

نظامِ سلطنت اور متعلقہ اعمال وافعال کا یہ اتنا طویل وعریض کارخانہ جسے عالمِ دنیا کہتے ہیں اور جس کے انتظامات کی تفصیلات ابھی سامنے آچکی ہیں کوئی عبث اور بے نتیجہ کارخانہ نہ ہونا چاہئے جس کی کوئی بھی غایت نہ ہو، بلکہ بالخصوص جب کہ ہر چھوٹی سے چھوٹی سلطنت کے نظام کی کوئی نہ کوئی غرض وغایت ہوتی ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ خدائی سلطنت کے اس عظیم ترین نظام کی کوئی بھی غرض و غایت نہ ہو:

اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ یُّتْرَكَ سُدًی؟

کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ یوں ہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

اور فرمایا گیا:

اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّاَنَّكُمْ اِلَیْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ.

ہاں تو کیا تم نے یہ خیال کیا تھا کہ ہم نے تم کو یوں ہی مہمل پیدا کر دیا اور یہ کہ تم ہمارے پاس نہیں لائے جاؤ گے۔

اللہ اس عبث کاری سے برَی ہے، اُس کی بادشاہت اور عرشِ عظیم کی رعایا کا یہ عظیم نظام لغویت سے منزہ ہے، چنانچہ اسی آیت کے بعد جواباً فرمایا:

فَتَعَالَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَآ اِلٰـهَ اِلَّا هُوَرَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيْمِ.

سو اللہ تعالیٰ بہت ہی عالی شان ہے، جو کہ بادشاہِ حقیقی ہے، اس کے سوا کوئی بھی لائق عبادت نہیں عرشِ عظیم کا مالک ہے۔

وہ غرض و غایت واضح ہو چکی ہے کہ کائنات کی ہر چیز اور بالخصوص انسان کی تہذیب و تربیت اور اُس کے قوائے علم و عمل کو حدِ کمال پر پہنچا کر اُس کے آخری ثمرات و نتائج سے اسے ہم کنار کرنا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ دنیا میں سلسلے دو ہی ہیں ایک خیر اور ایک شر اور اس مبداءِ فیاض کے یہاں کسی سلسلہ کی تکمیل میں بخل نہیں ہے:

كُلًّا نُّمِدُّ هٰٓؤُلَآءِ وَهٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ، وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْذُوْرًا.

آپ کے رب کی عطاء میں سے تو ہم ان کی بھی امداد کرتے ہیں اور ان کی بھی اور آپ کے رب کی عطاء بند نہیں ہے۔

اور ظاہر ہے کہ جب خیر بھی مکمل ہو جائے اور شر بھی آخری حد پر آ جائے تو خیر کا انجام انتہائی خیر ہوگا کہ اعلیٰ مقام ملے اور شر کا انجام انتہائی شر ہوگا کہ اُسے بُرا مقام ملے۔ یعنی خیر اور اہل خیر نعیم مقیم میں پہنچ کر قرار پکڑیں اور شر اور اہل شر جحیم دائم میں پہنچ کر ٹھہر جائیں، جس کا نام سزا و جزا ہے۔

پس سزا و جزا صورۃً تو انتقام ہے مگر حقیقتاً ظہورِ ثمرات و نتائج ہے، اس لئے آسمانی بادشاہت کے اس نظام کا آخری مرحلہ یہ ہے کہ ملوکیتِ الٰہی کا یہ حقانی نظام اپنی آخری غایات و ثمرات پر منتج ہو جائے اور اس انتاج کا حاصل سزائے مجرمین اور جزائے مطیعین ہے، جو کمالِ عدل کے ساتھ ہو، اسی لئے سرکاری مہمان خانہ (جنت) اور سرکاری جیل خانہ (جہنم) تیار کیا گیا، یہی دونوں مقام خیر و شر کے قرارگاہ ہیں، تاکہ اعلیٰ جوہر رکھنے والے اپنے علمی و عملی قوت کے کمال پر پہنچ جانے سے جنت میں اُسے بروئے کار لاتے رہیں اور متمکن رہیں اور پست اور شرور و عیوب کے دھبے رکھنے والے

اپنے لاعلمی اور لاعملی کے حدکمال پر پہنچ جانے سے جہنم میں علمی و عملی تعطل، کند ذہنی اور اس کے سبب غموم ومصائب اور حسّی آلام وتکالیف کا شکار رہیں۔

پس اہل جنت وہ ہوں گے جو خلافتِ الٰہی کو اپنی علمی وعملی قوت سے مضبوط کر کے آخرت میں پہنچے ہوں گے، تو اللہ اپنے نائبوں کو مقامِ قرب میں رکھ کر انھیں میدانِ علم وصنائع عطاء فرمائے گا، تاکہ یہ منصبِ خلافت زیادہ سے زیادہ ترقی پاتا رہے، جس کا حاصل کمالاتِ علمی اور کمالاتِ عملی ہیں۔ اور اہل نار وہ ہوں گے جو فانی لذات اور عارضی تعیش میں مبتلا رہ کر اپنی خلافتی قوت یعنی قوتِ علمی اور قوتِ عملی کو فناء کر کے آخرت میں پہنچیں گے، تو اللہ تعالیٰ ان خلافت کے دشمنوں کو اپنے سے بعید رکھ کر جہل وظلم کے تنگ وتاریک میدان میں چھوڑ دے گا تاکہ وہ اپنے اسی جبلی ظلم وجہل کی تاریکیوں میں حیران وسرگرداں رہیں، جس سے نکلنے کے لئے انھیں دنیا میں بھیجا گیا تھا۔

بہرحال جنت دوزخ محض حسی عیش ومصیبت ہی کی جگہ نہیں بلکہ منصبِ نیابت وخلافت کی ترقی درترقی اور اُس کے بُعد در بُعد کے ظہور کی بھی یہی جگہ ہے، اس لئے آسمانی بادشاہت کا حقیقی ثمرہ انسان کے حق میں تکمیل خلافت نکل آتا ہے، جس کا اعلیٰ ترین نمونہ جنت میں اور جس کا مسخ شدہ خاکہ جہنم میں زیادہ کھل کر نمایاں ہوگا، اس لئے آسمانی بادشاہت کے نظام کے سلسلہ میں یہ بیان مکمل نہیں ہوسکتا جب تک کہ جنت و دوزخ یعنی سرکاری عیش خانہ اور سرکاری جیل خانہ کی مختصر کیفیات پر اس بیان کی انتہا نہ کی جائے۔ سو اس بارے میں کتاب وسنت نے جو تفاصیل دی ہیں ان کا نچوڑ اور خلاصہ حسبِ ذیل ہے۔

سزائے مجرمین اور ان کی انواع

مجرموں کی سزا اور پاداشِ عمل کی نوعیت کے بارے میں قرآن وحدیث کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ جہنم کی جیل میں جن مکانوں اور بارگوں میں یہ مجرم قیدی رکھے جائیں گے وہ گرم ترین اور آتشیں ہوں گے، وہاں کی آگ کا رنگ سیاہ ہوگا، جس میں نورانیت نہ ہوگی۔ جہنم کی ہولناک گرج سے اُن کے دل پھٹے جاتے ہوں گے، اس کی مخلوق کی ڈراؤنی صورتوں سے اُن کے دل سہمتے ہوں

گے، پھر اس آتشیں جہنم میں نوع بنوع عذاب کی وادیاں اور کال کوٹھریاں ہوں گی، مجرمین کا لباس اور فراش ولحاف سب آتش گیر مادّوں کا ہوگا، جو خود آتش جحیم ہوگا، ان کے گلوں میں طوق وسلاسل اور ستر ستر ہاتھ کی زنجیریں پڑی ہوئی ہوں گی اور اُن کی صورتیں مسخ اور برٹی (بگڑی) ہوئی ہوں گی، بدنما گندے اور غلیظ جانوروں کی مانند اُن کی ہیئت اور منہ ہوں گے، جس سے دوسروں کو اور خود انھیں بھی نفرت آئے گی، اُن پر آتشیں گرز بجتے ہوئے ہوں گے، اُن کے سروں پر کھولتا ہوا پانی بہایا جاتا ہوگا، جس سے ان کے منھ کا گوشت پوست گل گل کر گرتا ہوگا، ان کی غذائیں سہنڈ، زقوم، کانٹے دار پھل جو حلق میں پھنس کر رہ جائیں اور لہو پیپ اور گلے میں پھنس جانے والی اشیاء ہوں گی، جس سے ہمیشہ جاں بلب رہیں گے، بدبو اور تعفن کی ہوائیں ان پر چلتی ہوں گی، جس سے ان کے دماغ پراگندہ ہوں گے، گدھوں کی سی مکروہ آوازوں سے وہ چلاتے ہوئے ہوں گے، جس کی شنوائی نہ ہوگی، پہاڑوں سے انھیں گرا گرا کر الگ عذاب دیا جائے گا، خونی دریاؤں میں غرق کر کے الگ انھیں ستایا جائے گا، آگ کے تنوروں میں گھوٹ گھوٹ کر الگ انھیں تباہ حال بنایا جائے گا، سانپ بچھو انھیں الگ لپٹے ہوئے ہوں گے، زہر کی مخفی حرارت سے ان کے بدن پہاڑوں کی طرح پھول پھول کر الگ ورم رسیدہ ہوں گے۔

ان کی کھالیں عذاب بھگتنے کے لئے بار بار تازہ ہو کر بار بار عذاب سے پھولتی اور پھٹتی رہیں گی، ان کے قلوب میں خوشی ولطف کی جگہ غم وحسرت بھرا ہوا ہوگا۔ امید کے بجائے یاس انگیز دھمکیاں انھیں دی جائیں گی، جن سے اُن کے دل ٹوٹتے رہیں گے، خوشخبریوں کے بجائے سخت سے سخت ڈانٹ ڈپٹ سے الگ انھیں سہایا جارہا ہوگا، آپس کی پھوٹ اور لعنت وملامت، طعن وتشنیع اور الزام دہی سے ان کے دل جدا زخمی ہوں گے، ملائکہ کی بے رخی اور نگاہِ قہر سے وہ جدا مرعوب کر دیئے جائیں گے اور ہیبت زدہ ہوتے رہیں گے، وہم وخیال کی سوزش اور وساوس سے اندر ہی اندر گھٹ گھٹ کر ڈرتے ہوئے اور کپکپاتے ہوئے ہوں گے، اُن کے نہ بدن کو چین ہوگا نہ قلب وروح کو، تنگ وتاریک کوٹھریوں اور کنوؤں میں انھیں بند کیا جائے گا، جہنم وسعت کے باوجود ان پر تنگ ہو ہو کر چمٹتا رہے گا، ان کی جوتیاں بھی ہوں گی تو آتشیں جس سے دماغ کھولتا ہوا ہوگا، وہ چہرہ مہرہ سے روسیاہ اور

ذلیل حالت میں ہونگے، اُن کے عذاب میں روز افزوں زیادتی ہوگی، کمی اور تخفیف کا نشان نہ ہوگا۔

بہر حال اُن کا ظاہر و باطن اور صورت و حقیقت سب ہی اپنے اپنے حسبِ حال شدید عذاب میں گرفتار ہونگے، جسکی کہیں حد نہ ہوگی۔ فَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقُوْا فَفِی النَّارِ. والعیاذ باللہ العلی العظیم۔

جزائے مطیعین اور اُس کی اقسام

اُدھر مطیعوں کے لئے انعامات کے دروازے کھلے ہوئے ہوں گے، اُخروی زندگی کے پہلے ہی مرحلہ اور اول وہلہ ہی میں مغفرت و رحمت اور رضاء و رضوان کے پیغامات اور مستقبل کے لئے طرح طرح کی خوش خبریوں سے ان کے قلوب خوشی و مسرت سے لبریز اور چہرے آثارِ فرحت سے چمکتے ہوئے ہوں گے۔ بے مثال نعمتیں جو نہ کسی آنکھ نے دیکھیں، نہ کسی کان نے سنیں، نہ کسی قلب پر ان کا خطرہ گذرا، عیاناً اُن کے سامنے ہوں گی۔ اُن کے یہ بہشتی باغات اور محلات سونے اور چاندی کی اینٹوں سے تعمیر شدہ ہوں گے، اُن کے استعمالی سامان اور محلات کے فرنیچر جواہرات کی اعلیٰ سے اعلیٰ نوع اور شفاف سے شفاف جنس لعل و یاقوت اور زمرّد و زبرجد وغیرہ سے تیار شدہ ہوں گے، ان کے مخصوص محل سرائے کا ایک ایک محل ایک ایک سالم موتی سے بنا ہوا ہوگا، جس میں کہیں جوڑ نہ ہوگا، باد پا سواریاں جیسے اُڑنے والے گھوڑے، براق اور تخت رواں اور رفرف وغیرہ اُن کی سیر و سیاحت کے لئے مہیّا ہوں گی، ان کے محلات کے نیچے پاکیزہ اور شفاف پانی کی نہریں جاری ہوں گی۔

ان کے شہد و شراب اور دودھ وغیرہ جانوروں کے خون و نجاست سے نہیں بلکہ قدرتی نہروں کے ذریعہ شفاف اور پاک نہروں سے جاری ہوں گے، ان کی غذائیں غیر متغیر میوے، ہزار ذوق پھل، پاک پرندوں کا لطیف گوشت اور ہر نوع کے فواکہ سے ہوں گی، ان غذاؤں میں فضلات نہ ہوں گے، نہ بول و براز ہوگا، نہ تھوک سنک، طہارت و پاکیزگی دائمی ہوگی، جس پر ناپاکی کا کبھی بھی حملہ نہ ہوگا، اُن کے لباس رنگ برنگ اور زیورات نوع بہ نوع ہوں گے۔

اُن کے ایک ایک محل کی جو ایک ایک عظیم شہر کے برابر ہوگا، شہر پناہ ایک ایک موتی اور رنگ برنگ کے موتی سے بنی ہوئی ہوگی، جس سے اُس کی رنگ برنگ جھلملاہٹ اور جگمگاہٹ آنکھوں میں

نور اور دلوں میں سرور پیدا کرتی ہوگی۔

اُن کے کپڑوں کی باریکی اور لطافت کا عالم یہ ہوگا کہ ستّر حلّوں میں سے بدن جھلکے گا، لباسوں کا کارچوب جواہرات سے ہوگا، اُن کے لباس کوہ پیکر درختوں کے پھلوں میں سے برآمد ہوں گے، جو تہ بتہ رکھے ہوئے ہوں گے، یہ پھل اشاروں پر جھکیں گے اور خود ہی صندوق کے پٹ کی طرح کھل جائیں گے، اُن کے بدن نورانی اور اس درجہ شفاف ہوں گے کہ اِدھر سے اُدھر کی چیز نظر آسکے گی، اُن کے چہروں کی تابانی سے فضاء میں روشنی ہوگی، وہ میل ہا میل کی مسافت سے بھی ستاروں کی طرح چمکیں گے، اُن کی بلڈنگیں تہ بر تہ اور منزل بر منزل ہوں گی، جن کی منزلوں کی کوئی تعداد نہ ہوگی۔ ہر روز نئے سے نیا انعام اُن کے سامنے آئے گا، ہر لمحہ نئی سے نئی بشارت اور خوش خبری سے اُن کے کان پُر اور دل لذّت وحلاوت سے لبریز ہوں گے۔

ہر دروازہ سے نورانی ملائکہ انھیں سلامیاں دیتے ہوں گے، خود رب العزّت کی طرف سے بلا واسطہ انھیں سلام و پیام دیئے جائیں گے، اونچے اونچے تخت اُن پر ستّر ستّر مسندیں اُن کے اِردگرد موتیوں کے چہروں والے غلام صف بستہ ہوں گے، ان کے پاس چاند سے زیادہ روشن چہرے والی بیویاں ہوں گی، جو ہر ظاہری اور باطنی ناپاکی سے پاک اور منزہ اور ہر اخلاقی برائی اور عملی کمزوری سے بَری ہوں گی۔

ان کی مباشرت میں تعب وتکان، کمزوری ولاغری اور سستی کا نشان نہ ہوگا، اُن کا سرور غیر منقطع اور بے خلل ہوگا، اُن کے محلات کے دروازے آسمانوں کی طرح بلند اور پُر شکوہ اور اُن کے باغات کی مٹی مشک وزعفران، کنکریاں موتی اور یاقوت اور دیواروں کی اینٹیں سونے اور چاندی کی ہوں گی، اُن کے باغات کا چاندنا صبح صادق کے بعد کی دودھ جیسی سفید اور بے خیرہ روشنی ہوگی، ان کے باغات کے درخت ہزاروں ذائقوں کے پھلوں سے لدے ہوئے ہوں گے، ان درختوں کی جڑیں اور تنے سونے چاندی کے ہوں گے اور اُن کے پتوں کی حرکت سے قسم قسم کے سریلے نغمے اور راگ پیدا ہوں گے، جو دلوں کو پُر کیف اور روحوں کو مست کرتے رہیں گے۔

اُن کے لئے سیر گاہیں ہوں گی، جن میں سب اہل جنت مل جل کر فرحت آمیز گفتگو اور تفریحی

مشاغل میں مصروف ہوں گے، ہوائیں عطر بیز ہمہ وقت خوشگوار، ہر مکان راحت بخش، ہر حادثہ روح افزاء، ہر نعمت غیر مختتم، ہر لذت غیر منقطع اور ہر قوت دائمی اور ترقی پذیر ہوگی، اُن کے دلوں میں فکر و تشویش اور غم والم کا تصور بھی نہ ہوگا، دل راحت سے پرُ، دماغ عیش سے سرمست اور خیال علم و معرفت سے بھرپور ہوگا، اُن کا کروفر اور حشم وخدم بے شمار، اُن کا جاہ وجلال اور تزک واحتشام سلاطین سے کہیں اونچا ہوگا، ان کا ملک خیال کی وسعتوں سے بھی زیادہ وسیع ہوگا، ان کے ادنیٰ سے ادنیٰ فرد کا ملک دس دنیا کے برابر ہوگا۔

وہاں نوم وغفلت اور تعب وتکان کا نشان نہ ہوگا، اُن کا ہر روز روزِ عید ہوگا اور اس پر وہ روز و شب کے تغیرات سے بَری ہوں گے، ان کی دعوتیں رب العزت کی طرف سے ہوں گی، انھیں تکریمی اور اعزازی پارٹیاں دی جائیں گی، وہ دربارِ الٰہی کے درباری اور اُس میں ہفتہ وار باریاب ہوں گے، وہاں شرابِ طہور سے اُن کی ضیافت ہوگی، نغماتِ داؤدی سے اُن کی سامعہ نوازی ہوگی اور الذ النعم (سب سے بڑی نعمت) یعنی دیدارِ الٰہی سے انھیں محویت و بے خودی کا کیف بخشا جائے گا، اُن کا ہر سوال اور ہر تمنا پوری ہوگی، ان میں محرومی کا وہم تک نہ ہوگا۔

غرض نعمت کی کوئی نوع، انتفاع کا کوئی پہلو اور خیر وبرکت کا کوئی احتمال جو کسی کی بڑی سے بڑی عقل میں آسکتا ہے ایسا نہ ہوگا جو وہاں واقعات کی صورت میں اپنی انتہائی کامل ومکمل صورت سے انھیں نہ بخشا جائے گا اور جس کی کہیں حد ونہایت نہ ہوگی۔ فَاَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِيْنَ فِيْهَا.

بہر حال آیات واحادیث کا یہ خلاصہ اور جوہر ہے، جو سرکاری جیل خانہ (جہنم) اور سرکاری عیش خانہ (جنت) کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ پس جیسا بادشاہ ہے اور جیسی اُس کی بادشاہت ہے، ویسے ہی اُس کے لوازم بادشاہت بھی ہیں ویسا ہی اس کا نظام بھی ہے۔ غرض آسمانی بادشاہت اپنے کرّوفر، جاہ وجلال، عظمت وشان اور ملکی انتظامات کی رُو سے اتنی ہی بھرپور کمالات ہے، جتنا کہ اُس کا بادشاہ باکمال اور سرچشمۂ کمالات ہے۔ پس اگر اس بادشاہ حقیقی کا کمال لامحدود ہے اور ضرور ہے، تو اُس کی سلطنت کا کمال بھی لامحدود اور لاتحدید خیرات ومیراث کا حامل ہوسکتا ہے۔ اَعَاذَنَا

اللّٰہُ مِنَ النَّارِ وَاَدْخِلْنَا الْجَنَّۃَ۔ آمین۔

آسمانی بادشاہت کے دستورِ اساسی کا خلاصہ

سبع سنابل

آسمانی بادشاہت کے سلسلہ میں یہ جو کچھ تفاصیل ذکر کی گئیں خواہ وہ بادشاہت کے ظواہر اور کروفر سے متعلق تھیں یا بواطن اور اصولِ نظامِ ملک سے، ان سب میں جو چیزیں بطور روح کے کارفرما اور ساری حکومت کی اساس و بنیاد ہیں اصولاً سات نکلتی ہیں، جو ساری حکومت کے آئین وقوانین کا خلاصہ ہیں، ان میں سے پانچ دائرۂ حکومت سے متعلق ہیں، دو دائرۂ رعیت سے تعلق رکھتی ہیں، ان ساتوں کو سبع سنابل یعنی سات خوشے کہنا چاہئے کیوں کہ ہر محکمہ ان کی فرع اور ہر شعبہ ان کے سامنے بمنزلہ ایک دانہ کے ہے، جو اپنے خوشہ سے نکل رہا ہے۔

دستورِ حکومت کے پانچ اساسی رکن

(۱) مصدرِ نظام

یعنی اقتدارِ اعلیٰ اور وہ ذاتِ بابرکات خداوندی ہے کہ زمینوں اور آسمانوں میں اُسی سے نظامِ کائنات صادر ہو رہا ہے اور اسی کی یکتائی اور حاکمیتِ مطلقہ کی روح دوڑی ہوئی ہے، اُس کے ہی لئے مثلِ اعلیٰ ہے:

وَلَهُ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى فِي السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ.

(۲) مرکزِ نظام

یعنی میزانِ اعلیٰ اور وہ قانونِ قدرت ہے، جس سے نظام کا شجرہ پھوٹتا ہے اور جس کی طرف ہر نظام رجوع کیے ہوئے ہے۔ گویا اسی میں سے نظامات نکلتے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ جاتے ہیں، جو کل کائنات پر حاوی اور جس کے عدل سے ہر ہر ذرّہ تھما ہوا رہ کر کسی حالت میں بھی اس سے انحراف

نہیں کرسکتا۔ اگر کرے تو اسی وقت اس کی قیامت قائم ہو جائے یعنی ہر ذرّہ کی بود ونمود نابودگی و گمشدگی اسی قانونِ عدل کے معیار سے ہے:

اَللّٰهُ الَّذِیْۤ اَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِیْزَانَ وَمَایُدْرِیْكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِیْبٌ.

(۳) محورِنظام

یعنی ملاءِاعلیٰ اور وہ آسمانی بادشاہت کی شاہی کونسل ہے، جو ارواحِ مقدسہ پر مشتمل ہے اور اُن میں مباحث وعلم زیرِ بحث آتی ہیں، جنھیں اختصامِ ملاءِاعلیٰ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

مَاكَانَ لِیَ مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَاِ الْاَعْلٰی اِذْ یَخْتَصِمُوْنَ.

(حدیث) یا محمد فیم یختصم الملأ الاعلیٰ.

(۴) مقصدِنظام

یعنی مقصدِاعلیٰ اور وہ آسمانی بادشاہت کا وہ نصب العین ہے جو تربیت وہدایتِ کائنات پر مشتمل ہے اور حضرت ربِ اعلیٰ کی شانِ ربوبیت اور قدیرِاعلیٰ کی شانِ ہدایت کو ظاہر کرتا ہے:

سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَیo الَّذِیْ خَلَقَ فَسَوّٰیo وَالَّذِیْ قَدَّرَ فَهَدٰیo

(۵) منشاءِنظام

یعنی مصلحتِ اعلیٰ اور وہ آسمانی بادشاہت کی وہ سرکاری پالیسی اور اندازِ حکومت اور منشاءِ شاہی ہے جس کی رو سے ساری کائنات بحیثیت رعایا اپنے شہنشاہِ حقیقی سے مربوط اور اُس کی گرویدہ و وفادار ہے اور وہ رحمتِ عامہ ہے:

۱۔ اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی.

۲۔ فَقُلْ رَّبُّكُمْ ذُوْرَحْمَةٍ وَّاسِعَةٍ.

۳۔ وَرَحْمَتِیْ وَسِعَتْ كُلَّ شَیْءٍ.

(حدیث) ان رحمتی سبقت غضبی.

پہلی آیت سے رحمت کا احاطہ اور تختِ شاہی سے لے کر ساری کائنات تک کے اوپر استیلاء

واضح ہے۔ دوسری آیت سے رحمت کا فی نفسہٖ عموم واضح ہے اور تیسری آیت سے رحمت کے تعلق کا عموم واضح ہے، اور چوتھی نص سے رحمت کا غلبہ اور دباؤ ہر چیز پر واضح ہے۔

واجباتِ رعیت کی دو جامع ترین نوعیں

اس اعلیٰ ترین حکومت اور اُس کے اعلیٰ ترین دستورِ حکومت سے رعایا پر جو حقوق اور واجبات عائد ہوتے ہیں ان کا خلاصہ دو چیزیں ہیں۔

(۱) جذبۂ وفاداری

باطنی تسلیم و انقیاد یعنی حلفِ وفاداری کہ ذرہ ذرہ اُس کے حکم کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دے۔

اَفَغَیْرَ دِیْنِ اللّٰهِ یَبْغُوْنَ وَلَهٗٓ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ.

(۲) عملی اطاعت شعاری

ظاہری طاعت و عبودیت، یعنی اس بادشاہ کے سامنے انتہائی تذلل و عبودیت اور اپنے اپنے متعلقہ قانون پر بحیثیت عبادت عمل۔ کُلٌّ لَّهٗ قَانِتُوْنَ۔

اس لئے ضابطۂ حکومت کی رو سے آسمانی بادشاہت کے سات رکن ثابت ہوئے جو گویا سبع سنابل یعنی سات خوشے ہیں کہ انہی سات سے سلطنت کی کشت زار کے سارے ہی پھل پھول اُگ رہے ہیں، پانچ حکومت سے متعلق ہیں: اقتدارِ اعلیٰ، میزانِ اعلیٰ، ملاءِ اعلیٰ، مقصدِ اعلیٰ، مصلحتِ اعلیٰ۔ اور دو رعایا سے متعلق ہیں: باطنی انقیاد و تسلیم اور ظاہری طاعت و عبویت، جن کو شرعی اصطلاح میں ایمان و اسلام کہتے ہیں۔ اور اسی کو حدیثِ معاذ میں حقوق کے نام سے ذکر کیا گیا ہے۔ پس اس پوری تالیف میں اصولی یا ضمنی عنوانات کے تحت میں جس قدر بھی مظاہر سلطنت و شوکت یا محاکم نظام سلطنت یا مقتضیاتِ سلطنت مذکور ہوئے وہ سب انہی کے آثار و لوازم ہیں اور اُن سب میں انہی سات اصول کی روح کام کر رہی ہے۔

آسمانی بادشاہت سے زمینی خلافت

خلافتِ ربوبیت

آسمانی بادشاہت کی ان تمام شعبہ وار تفصیلات اور پھر سات دفعات میں ان کے جامع اجمالات سے جو ابھی عرض کیے گئے اللہ کی حکومت کا مکمل نقشہ اور خاکہ آپ کے سامنے آ گیا اور اس بادشاہت کا پورا رنگ ڈھنگ آپ سمجھ گئے، لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ سب تکوینی اُمور ہیں یعنی افعالِ خداوندی ہیں، جن کی حکایت قصہ گوئی کی حد سے آگے نہیں بڑھتی اور محض قصہ گوئی اور محض بیانِ حکایت گو وہ کتنی ہی سچی اور عین حقیقت ہو فی نفسہٖ اسلام میں مقصود نہیں، جب تک کہ اس سے کوئی عبرت اور کوئی انسانی عمل متعلق نہ ہو، جس سے وہ کسبِ سعادت کر سکے۔

ایسے علوم کو اسلامی شریعت پسند نہیں کرتی جو محض نظری ہوں اور جن سے دماغی تفریح تو ہو جائے لیکن اکتسابِ سعادت کی کوئی راہ نہ کھلے۔ اس لئے آسمانی بادشاہت کی ان تشکیلات کا مقصد بھی جو آیات و روایات میں وارد ہوئی ہیں، محض کہانی یا افسانہ گوئی نہیں ہو سکتا بلکہ انکے ذریعہ بھی وہی انسانی سعادت کی تکمیل مقصود ہے اور وہ یہ کہ انسان بحیثیت خلیفۂ الٰہی ہونے کے اپنا جو نظام بھی دنیا میں قائم کرے وہ آسمانی بادشاہت کے نمونہ کا ہونا چاہئے، جسکی صورت و حقیقت اس آسمانی نظام پر منطبق ہو، یعنی زمینی بادشاہت کے نام سے زمین پر بعینہٖ آسمانی حکومت کا نقشہ جمایا جانا مقصودِ شرعی ہوگا۔

آسمانی بادشاہت کے نقشہ پر زمینی خلافت یعنی امارتِ شرعیہ کا دستورِ اساسی

آسمانی بادشاہت اور زمینی خلافت کی ہم آہنگی

اس مقصدِ مذکورہ کے پیشِ نظر یہی آسمانی بادشاہت جب تکوین کے دائرہ سے آگے بڑھ کر تشریعی رنگ اختیار کرتی ہے اور کائنات کی اشرف ترین مخلوق انسان پر بطور نائبِ الٰہی ظاہر ہوتی ہے، تو اس کا نام خلافت ہوتا ہے۔ یہ خلافت کلیتہً آسمانی بادشاہت کی تفسیر اور اس کا نمونہ ہے، جس کا ظاہر و باطن اس کے ظاہر و باطن پر کلیتہً منطبق اور چسپاں ہوتا ہے۔ فرق اگر ہے تو صرف یہ کہ تکوینی سلطنت میں رنگ الوہیت کا ہوتا ہے اور تشریعی سلطنت میں رنگ عبودیت کا، وہاں اگر ظہورِ خلق طبعیاتی رنگ کے پردوں میں ہوتا ہے تو یہاں ظہورِ امر شرعیاتی رنگ کے پردوں میں ہوتا ہے۔ وہاں اگر علی الاطلاق بادشاہی تھی تو یہاں بقیدِ عبدیت ہوتی ہے۔

حکم قانون پالیسی اور مقاصد سب چیزیں وہیں کی ہوتی ہیں صرف محل اور رنگ بدل جاتا ہے۔ وہاں براہِ راست قدرت کا ہاتھ کام کرتا ہے یہاں ظاہر میں بندوں کے ہاتھ کام کرتے ہیں اور باطن میں خدا کا ہاتھ ہوتا ہے، اس لئے عنوان کا فرق تو ضرور پڑ جاتا ہے مگر حقیقت نہیں بدلتی۔

بہر حال خلافت کے ہر ہر شعبے میں نمونے آسمانی بادشاہت کے ہی ہوتے ہیں صرف ہیئتِ عنوان کا فرق ہو جاتا ہے۔ گویا مصدر تو حکومتِ الٰہی ہوتی ہے اور اس سے صادر خلافت انسانی ہوتی ہے، یا بالفاظِ دیگر مظہر تو خلافتِ انسانی ہوتی ہے اور اس میں ظاہر حکومتِ الٰہی ہوتی ہے، یا بعنوانِ دیگر اصل تو اللہ کی حکومت ہوتی ہے اور اس کا ظل و عکس خلافتِ انسانی ہوتی ہے، اسی لئے اُسے حکومت کہتے ہیں اور اِسے خلافت۔ غرض خلافت کا یہ چولا حکومتِ خداوندی کے تنِ زیبا پر نہایت چست اور کسا کسایا آجاتا ہے کہ یہ چولا اسی کے لئے بنایا گیا تھا۔

بہر حال ہم جس ادارہ اور سلطنت کا نقشہ آئندہ ذکر کرنا چاہتے ہیں اُس سے خلافتِ ربانی مراد ہے نہ کہ خدائی حکومت کے نام سے انسانی مطلق العنانی، یعنی خلافت میں دین خداوندی کے اصول پر مخلوقِ خداوندی کی تربیت کی جاتی ہے، یہ نہیں کہ خدائی بادشاہت کے نام سے انسانی تجبّر اور استبداد منوایا جاتا ہے، یا خلیفہ اپنے کو خدائی حکومت کا مظہر اتم بتلا کر اپنی مطلق العنانیوں کو بہ زورِ شمشیر تسلیم کراتا ہے۔

خلافتِ اسلام اور خلافتِ اقوام کا ما بہ الفرق

بالفاظِ دیگر یہ یہودیوں کی آسمانی بادشاہت نہیں، جس میں بادشاہِ وقت کو عمیلِ خداداد (کارندۂ الٰہی) ظاہر کر کے اس کے انتخاب، تقرر، اُس کے صادر کردہ حکم اور اس کی ساری شاہی کو خدا کی شاہی بتلایا گیا ہے، گویا جو کچھ بھی وہ کر دے وہ چوں کہ خدا کا کیا ہوا ہوتا ہے اس لئے مخلوق کو اس سے سرتابی اور انحراف و بغاوت کی مجال نہیں، خواہ وہ کچھ کر لے یا کہہ دے، اُس یہودی ادارہ میں احکام تو انسانی ہوتے ہیں اور انھیں واجب الاطاعت خدا کے نام سے بنادیا جاتا ہے۔

اسی طرح یہ خلافت مسیحیوں کی آسمانی بادشاہت بھی نہیں، جس میں آبائے عیسوی نے بادشاہ کی طاقت کو عین خدائی طاقت ظاہر کر کے اُسکے مقابلہ کو خدا کا مقابلہ ظاہر کیا ہے، کہ اس کا حاصل بھی اسکے سوا کچھ نہیں کہ انسانی مطلق العنانیوں کو خدائی اقتدار کے پردہ میں چھپا کر حق بجانب ثابت کیا جائے۔

اسی طرح یہ خلافت خلافتِ یونان اور روما کی آسمانی بادشاہت بھی نہیں کہ گو حکومت قوم اور بادشاہ کے مجموعے (یعنی ہر دو کی مرضی) سے بنتی ہے لیکن دیوتاؤں کی دعائیں بہر حال اس کی کفیل ظاہر کی جاتی تھیں اور بادشاہ جو کچھ بھی کر گذرتا تھا قوم پر اُس کی اطاعت اس لئے ناگزیر ہو جاتی تھی کہ وہ سب کچھ دیوتاؤں کی مخفی طاقت کے زیر اثر ہونا باور کرایا جاتا تھا، جس کی رُو سے اُس سے انحراف کرنا دیوتاؤں سے بغاوت کرنا تھا۔ پس ابتداءً گو حکومت میں کل قوم کی مرضی شامل ہوتی تھی مگر انتہاءً یہاں بھی وہی شخصی استبداد اور انسانی مطلق العنانی رہ جاتی ہے، جو دیوتاؤں کی قدوسیت کی آڑ میں پرورش پاتی تھی۔

اسی طرح یہ خلافت مہا بھارت کی تجویز کردہ خدائی بادشاہت بھی نہیں جس میں بادشاہت کو ربانی پیداوار کہہ کر اس کی عظمت کو عین خدا کی عظمت بتلایا گیا ہے، جس کا حاصل وہی راجائی طاقت کو خدائی طاقت کے نام سے برقرار اور واجب النفوذ بنا دینا ہوتا تھا اور سیاسی مقاصد دینی عظمت کے حیلہ سے پورے کیے جاتے تھے جیسا کہ آج بھی مختلف سیاسی پارٹیاں دین و مذہب کے نام پر اپنے سیاسی مقاصد پورے کرتی ہیں اور خدائی فتوؤں کے حیلہ سے عوام کے جذبات کو بے تکلف استعمال کرتی رہتی ہیں۔

غرض ان تمام نظریات میں خدا کے نام سے انسان کو خدائی کے اختیارات سونپے گئے ہیں اور شخصی مطلق العنانی کو مذہب کے پردہ میں چھپا کر پرورش کیا گیا ہے، لیکن اسلام کی خلافت میں اس کے بالکل برعکس خلیفہ کے تمام ذاتی اختیارات سلب کر کے خدا کے قانون کی طرف منتقل کر دیئے گئے ہیں۔ نہ بادشاہ کو قانون سازی کا حق ہے نہ حکم وحکومت کا، بلکہ وہ صرف قانونِ الٰہی کی تنفیذ کا ذمہ دار بنایا گیا ہے۔ اس کی عظمت اگر رکھی گئی ہے تو ذاتی تقویٰ وطہارت اور پابندیٔ قانونِ حق کے معیار سے رکھی گئی ہے، نہ کہ خلیفہ یا امیر کا نام اُس پر لگ جانے سے، اُس کی رائے نفسِ حکم میں معتبر نہیں بلکہ تدابیر نفاذ میں، اور اُس میں بھی تنہا خلیفہ کی شخصی رائے کافی نہیں سمجھی گئی جب تک کہ اہل حل وعقد کی جماعت کا مشورہ اُس میں شامل نہ ہو، تا کہ امیر میں خدائی نیابت کے نام سے شخصی اقتدار وحکمرانی کا تصور بھی پیدا نہ ہونے پائے۔

اس لئے آسمانی بادشاہت کے مذکورہ سات اصول اور اُن اصول سے پیدا شدہ دوسری کلیات، پھر ان کے ماتحت تمام مظاہر سلطنت اور سارے محاکم حکومت کی نظیریں ہو بہو خلافت میں رکھی گئی ہیں، اس دائرہ میں یہ بھی برداشت نہیں کیا گیا کہ خلافت وامارت کا نقشہ بھی کوئی انسان تجویز کرے۔

پس امارتِ اسلامیہ خود آسمانی بادشاہت کا ایک حسی ڈھانچہ ہے جس کی روح اسی آسمانی بادشاہت کے اصول وفروع ہیں نہ کہ انسانی بناوٹ کے تراشیدہ قوانین وآئین۔ شریعتِ اسلام میں ایک لمحہ کے لئے بھی انسانی اقتدار کے لئے آسمانی بادشاہت کا نام استعمال نہیں کیا گیا۔ چنانچہ اولاً اصولِ سبعہ ہی کو لیجیے جن کو ہم نے سبع سنابل سے اس لئے تعبیر کیا ہے کہ وہ بقیہ اصولِ سلطنت کے

لئے بمنزلہ خوشہ اور منبت کے ہیں، جن میں دوسرے اصولِ امارت دانوں کی طرح ترتیب وار جڑے ہوئے ہیں۔

خلافتِ زمینی میں آسمانی بادشاہت کے اصول کا نقشہ

(۱) خلافت میں اقتدارِ اعلیٰ

مثلاً آسمانی بادشاہت میں اقتدارِ اعلیٰ ذاتِ حق ہے اور خلافت میں بھی وہی ہے، بطور نمونۂ عمل اس کا نائب یا گورنر رسول برحق اور نائبِ رسول کو رکھا گیا ہے، جس کو امیر یا خلیفہ کہتے ہیں۔ پس حکومت تو صرف خدا کی مانی گئی ہے مگر مانی گئی ہے بواسطۂ رسول، اس لئے رسول اور نائبِ رسول کی اطاعت بھی واجب ٹھہرائی گئی۔ بہ فحوائے آیت کریمہ:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ.

اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی۔

(۲) خلافت میں ملاءِ اعلیٰ

آسمانی بادشاہت میں شاہی کونسل ملاءِ اعلیٰ ہے اور خلافت میں اس کا نمونہ مجلسِ شوریٰ ہے بہ فحوائے آیت کریمہ:

وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ.

اور ان کا ہر کام آپس میں مشورہ سے ہوتا ہے۔

(۳) خلافت میں مقصدِ اعلیٰ

آسمانی بادشاہت میں مقصدِ اعلیٰ یعنی غرضِ حکومت ربوبیت وہدایتِ عامہ ہے اور خلافت میں اس کا ظل اور نمونہ اقامتِ دین ہے، جس کا حاصل وہی تربیت وتہذیبِ نفوس ہے۔

بہ فحوائے آیت کریمہ:

اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا

بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ.

یہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر ہم ان کو دنیا میں حکومت دے دیں تو یہ لوگ نماز کی پابندی کریں اور زکوٰۃ دیں اور نیک کاموں کے کرنے کو کہیں، اور بُرے کاموں سے منع کریں اور سب کاموں کا انجام تو اللہ ہی کے اختیار میں ہے۔

(۴) خلافت میں مصلحتِ اعلیٰ

آسمانی بادشاہت میں مصلحتِ اعلیٰ (سرکاری پالیسی) رحمتِ عامہ ہے اور خلافت میں اس کا نمونہ اخوت ومساوات اور شفقت علی الخلق ہے، جس سے تمام اقوام وملل اور تمام اوطان واقالیم مل کر خلافت کے جھنڈے کے نیچے جمع ہوسکتی ہیں۔ بہ فحوائے آیت کریمہ:

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ.

(وقول الله عزوجل)

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ.

اور ہم نے آپ کو اور کسی بات کے لئے نہیں بھیجا مگر دنیا جہاں کے لوگوں پر مہربانی کرنے کے لئے۔

مسلمان تو سب بھائی بھائی ہیں۔

(۵) خلافت میں میزانِ اعلیٰ

آسمانی بادشاہت میں میزانِ اعلیٰ قانونِ قدرت ہے، جو بضمنِ طبعیات واسباب کام کرتا ہے۔ خلافت میں اس کا نمونہ قانونِ شریعت ہے، جو بضمنِ عقل واختیار کارپرداز ہوتا ہے، جس کے معیار سے اقوامِ عالم سربلند اور سرنگوں کی جاتی ہیں۔ بہ فحوائے حدیث:

بيده الميزان يرفع به اقوامًا ويضع به آخرين. (مسلم)

اسی کے ہاتھ میں میزان ہے، جس سے وہ کسی قوم کو سربلند کردیتا ہے اور کسی کو سرنگوں۔

خلافت میں واجباتِ رعیت کے اصولِ دوگانہ کا نقشہ

(۶) خلافت میں حلفِ وفاداری

آسمانی بادشاہت میں حلفِ وفاداری بصورتِ طبعی انقیاد و تسلیم ہے اور خلافت میں بمعنی سمع و طاعت ہے۔ بہ فحوائے حدیث:

اسمعوا واطیعوا ولو اُمِّرعلیکم عبد حبشیٌّ مجدع الاطراف.

سنو اور اطاعت کرو اگرچہ تم پر امیر بنا دیا جائے کوئی حبشی غلام جس کے دست بازو بھی صحیح سالم نہ ہوں، بریدہ ہوں یعنی بظاہر حقیر و ذلیل سمجھا گیا ہو۔

پس آسمانی بادشاہت کے ان نظائر سے جو خلافت میں رکھے گئے ہیں خلافت کے بھی سات ہی اصول وارکان ثابت ہو جاتے ہیں۔

امیرؔ عامہ، قانونِؔ سماوی، مجلسؔ شوریٰ، اقامتِؔ دین، اخوتؔ و مساوات، بیعتؔ خالص، سمعؔ و طاعت۔ جس سے واضح ہے کہ خلافت یا اسلامی حکومت کے نام سے صرف وہی حکومت قابل تسلیم ہوسکتی ہے جس میں آسمانی بادشاہت کے یہ ساتوں اصولی نمونے پائے جائیں اور اس کی عمارت کے یہی سات ستون ہوں نہ وہ کہ اس کے کام سے شخصی یا قبائلی یا پارٹی اقتدار قائم کیا جائے کہ وہ خلافت نہیں بلکہ خلافت کی ضد ہوگی۔ پس اگر ان اصول کے خلاف یعنی ان کی اضداد پر کسی سلطنت کی تعمیر کھڑی ہو تو وہ کسی طرح بھی اسلامی سلطنت یا خلافت کہلائے جانے کی مستحق نہیں ہوسکتی، اُسے اسلامی حکومت کہا جانا ''برعکس نام نہند زنگی کافور'' کا مصداق ہوگا۔

خلافت سے شاہیت کا رَد اور متعلقہ نتائج

ان سات آسمانی اصول کا اسوہ لے کر جب خلافت کا ڈھانچہ تیار کیا جائے گا اور اس میں سات اصول بحیثیت مجموعی استعمال کیے جائیں گے تو اُن کی روشنی سے خود بخود اسلامی سلطنت کے ایسے انداز پیدا ہو جائیں گے، جو اسے آسمانی بادشاہت اور آسمانی بادشاہت کا پس رَو بنا دیں گے اور اس

امارت میں سے بعد کی اختراعی حکومتوں اور اصطلاحی سیاستوں کے بہت سے ایسے اصول کی جڑ کٹ جائے گی جنھوں نے نتیجہ کے طور پر انسانوں کو خدائی اختیارات دے کر انسانی برادری کو بداخلاقیوں، بداعمالیوں اور باہمی پھوٹ کا شکار بنایا اور دنیا کے امن وسکون کو بے معنی کر دیا ہے۔

امیر باپابندیٔ قانون کے آثارِ صالحہ

مثلاً اقتدارِ اعلیٰ یعنی امیر یا خلیفہ کے ساتھ جب میزانِ اعلیٰ یعنی قانون استعمال نہیں کیا جا سکے گا جو انسانی دماغ کی پیداوار ہو کہ انسان کا علم بھی محدود ہے اور اس کی عقل بھی محیط نہیں، جو سارے انسانوں کے منافع پر حاوی ہو، پھر ساتھ ہی وہ خود غرضی کی تہمت سے متہم بھی ہے کہ قانون سازی میں اپنے اور اپنی قوم کے منافع کو مقدم رکھے گا اس لئے اگر قانون ہی نہ ہو بلکہ محض انسانی منشاء حکمراں ہو تو یہ استبدادِ محض ہے، اور اگر قانون ہو مگر خود انسان کا اختراعی ہو تو وہ متہم ہے، جو خود غرضیوں کی تہمت سے بَری نہیں ہو سکتا۔

پس وہی قانون معتبر اور سارے انسانوں کے حق میں مفید اور معتبر ہو سکتا ہے جو خدا کی طرف سے نازل شدہ ہو اور وہ بھی وہ جو آخری قانون ہو، جو جامعیتِ کبریٰ کی روح اپنے اندر لئے ہوئے ہو۔ امیر بھی خود اُسی کا پابند ہو گا اور رعایا بھی اسی درجہ میں قانون کے تحت میں ہو گی۔ غرض قانون کی نظر میں راعی و رعایا یکساں رہیں گے، اس سے امیر کی مطلق العنانی بھی ختم ہو جاتی ہے اور اُس کے ساتھ پورے ملک اور ساری رعایا کی بھی، کہ حکومت کسی ایک شخص یا کئی اشخاص کی ذاتی منشاء پر چلے۔

پس اگر ساری خلافتی دنیا بحق قانون امیر کے سامنے جواب دہ ہے تو امیر خدا کے قانون کے سامنے جواب دہ ہے۔ جس سے واضح ہے کہ اسلام میں امیر امیر مطلق نہیں بلکہ امیر پابند ہے، جو آسمانی قانون کی گرفتوں میں جکڑا ہوا ہے، جسے کسی حالت میں بھی ذاتی آزادی اور ذاتی منشاء کی مطلق العنانی حاصل نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ حکومت فی الحقیقت قانون سازی اور حکم کا نام ہوا، اجراءِ قانون یا عمل درآمد حکومت نہیں بلکہ یہ عمالِ حکومت کا کام ہے، جو درحقیقت حکومت نہیں بلکہ اطاعتِ حکومت ہے، اس لئے جو قانون ساز ہو گا وہی حقیقتاً حکمراں بھی ہو گا خواہ فرد ہو یا قوم، اور ہم ابھی

ثابت کر چکے ہیں کہ قانون سازی نہ انسان کا حق ہے نہ وہ اُس پر حقیقتاً قدرت ہی رکھتا ہے، بلکہ یہ صرف خدا کا حق ہے اس لئے حکم اور حکومت بھی صرف خداوندی حق ہوگا، جس میں کسی مخلوق کی ادنیٰ سی بھی شرکت نہیں ہوسکتی: اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ. چنانچہ قرآن حکیم نے اقتدارِ اعلیٰ اور قانونِ اعلیٰ کا ذکر کرتے ہوئے خدا کو اُس کی ذاتی یکتائی اور لاشریکی کے ساتھ ساتھ ملک وسلطنت کے بارے میں بھی یکتا اور لاشریک ٹھہرایا ہے، جیسا کہ وہ خود اپنی ذات سے لاشریک ہے۔ ارشاد ہے:

تَبَارَكَ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِہٖ لِیَکُوْنَ لِلْعَالَمِیْنَ نَذِیْرًا ۝ الَّذِیْ لَہٗ مُلْكُ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضِ وَلَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا وَّلَمْ یَکُنْ لَّہٗ شَرِیْكٌ فِی الْمُلْكِ.

بڑی عالی شان ذات ہے، جس نے یہ فیصلہ کی کتاب اپنے بندۂ خاص پر نازل فرمائی تا کہ وہ تمام دنیا جہان والوں کے لئے ڈرانے والا ہو۔ ایسی ذات جس کے لئے آسمانوں اور زمین کی حکومت حاصل ہے اور اس نے کسی کو اولاد قرار نہیں دیا اور نہ کوئی اس کا شریک ہے حکومت میں۔

قانون سازی غیر اللہ کا حق نہیں

پس امیر پابندِ حکم ہے خود حاکم نہیں، حکمِ الٰہی کا مقید ہے مطلق العنان نہیں، وہ صرف قانونِ الٰہی کا منّاد ہے، نفاذ کنندہ ہے، قانون ساز نہیں۔ اس سے قدرتی طور پر قانون ساز اسمبلیوں، قانون سازی کی سلیکٹ کمیٹیوں اور انسانی اقتدار کی علمبردار جماعتوں کی بھی جڑ کٹ جاتی ہے کہ سارے انسان مل کر بھی علم محیط نہیں رکھتے کہ عالمگیر منافع کا قانون محض اپنے دل و دماغ سے تیار کرسکیں۔ بلکہ اُس میں جگہ جگہ اتنے ہی خلا ہوں گے جتنے خلا خود انسانوں کے علم وعقل میں ہیں۔

پس وہ سلطنت کبھی بھی اسلامی سلطنت نہیں کہی جاسکتی جس میں قانون سازی انسان کا حق تسلیم کی گئی ہو اور اس طرح حکمرانی کا منصب انسانوں کو دیا جارہا ہو کہ یہ خدا کی صفت ملکیت میں بھی شرکت ہے اور اُس کی صفتِ علم میں بھی اشتراک ہے جو روحِ عبدیت کے منافی ہے، جس کے لئے انسان دنیا میں بھیجا گیا ہے اور اس کے ساتھ یہی انسانی حکومت انسان پر ہر فتنہ وفساد کی جڑ بنیاد ہے، کیوں کہ کوئی انسان بھی دوسرے انسان کی حکومت وفوقیت کو انسانی حیثیت سے تسلیم نہیں کرسکتا کہ

انسان انسان سب برابر ہیں ،اور جبراً تسلیم کرائی جائے گی تو یہیں سے انکار و بغاوت کا فتنہ سر اُبھارے گا جس سے فسادات، عداوتیں، سر پھٹول، لعن وطعن وغیرہ کی حرکات رونما ہوں گی اور ایسی ریاست وحکومت منبع فساد ثابت ہوگی۔ ارشادِ نبویؐ ہے:

خیار ائمتکم الذین تحبونهم ویحبونکم وتصلون علیهم ویصلون علیکم وشرار ائمتکم الذین تبغضونهم ویبغضونکم وتلعنوهم ویلعنونکم.

(مشکوٰۃ:۳۱۹)

تمہارے بہترین امراء وہ ہیں کہ تم تو ان سے محبت کرو اور وہ تم سے محبت رکھیں، تم ان پر رحمت بھیجو اور وہ تم پر رحمت بھیجیں۔ اور تمہارے بدترین امام وامیر وہ ہیں کہ تمہیں تو ان سے بغض ہو اور انھیں تم سے بغض ہو، تم ان پر لعنت بھیجو وہ تم پر لعنت بھیجیں۔

امیر باپابندیٔ شوریٰ کے آثارِ لطیفہ

شوریٰ کی ضرورت

پھر اقتدارِ اعلیٰ اور میزانِ اعلیٰ کے ساتھ جب ملاءِ اعلیٰ کا نمونہ یعنی مجلس شوریٰ کو نتھی کر دیا جائے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اسلام میں قانون سازی کے لئے تو کسی مجلس کا قیام عمل میں نہیں لایا جاسکتا لیکن قانون فہمی کے لئے مجلس ناگزیر ہے، کیوں کہ جب اس امارت میں حکمرانی قانونِ خداوندی کی ہے اور قانونِ خداوندی انسانی قانون نہیں ہے، جسے دس بیس دماغوں نے مل کر بنالیا ہو، بلکہ خدائی آئین ہے جو سارے حاکموں کے دماغوں سے بالاتر اور سارے دماغوں کے ہر ہر گوشہ پر محیط ہے، اس لئے اُس کے جامع احکام میں مناسبِ وقت ہدایات اخذ کرنے میں ایک دماغ کام نہیں کرسکتا تھا کیوں کہ جو قانون سارے دماغوں کے مجموعے پر حاوی ہونے کے لئے اتارا گیا ہو اُس کے مجموعہ پر ایک جزوی اور شخصی دماغ حاوی کیسے ہوسکتا تھا، اس لئے امیر اور قانونِ سماوی کے ساتھ مجلس شوریٰ لازم کی گئی۔

شوریٰ کا فریضۂ منصبی

پس شوریٰ کا اہم اور بنیادی کام یہ ہے کہ امیر کو نہ قانونِ سماوی سے باہر جانے دے اور نہ قانون کے اندر غلط رَوی اختیار کرنے دے۔اس لئے اسلام میں امیر کو مجلس شوریٰ کا پابند بنایا گیا یعنی احکام کی تنقیح وتحقیق اور تدابیر نفاذ، تدابیر تحفظ ملک وملت، تدابیر دماغ وجنگ اندرونی اور بیرونی واقعات وحالات کے مناسب مسائل واحکام کا انتخاب وتعین، وقت کے مناسب کلی احکام سے جزئیاتِ عمل کا استنباط وجزئیاتِ مسائل پر بتقاضائے وقت قیاس اور حکم کا تعدیہ وغیرہ جیسے اہم امور میں امیر کے لئے استشارہ ومشورہ لازم قرار دے کر امارت کا بنیادی جزو بنا دیا گیا ہے۔پس اسلام میں امارتِ مطلقہ نہیں بلکہ امارتِ شورائیہ ہے۔

ڈکٹیٹر شپ اور استبداد کی نفی

نیز اقتدارِ اعلیٰ کے ساتھ ملاءِ اعلیٰ یعنی امیر کے ساتھ مجلس شوریٰ کا جوڑ لگا دینے سے ایک طرف تو شخصی سلطنت اور استبداد کی جڑ کٹ جاتی ہے اور ڈکٹیٹر شپ کسی نہج سے بھی اسلامی چیز قرار نہیں پاتی، ساتھ ہی موروثیت اور خاندانی گدی نشینی کی بھی جڑ نکل جاتی ہے اور امیر صالح کا انتخاب اساسی چیز قرار پا جاتا ہے۔

خلافت سے خاندانی موروثیت کی نفی

نیز اہل حل وعقد یعنی مجلس شوریٰ کا سب سے اہم اور نازک فریضہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ بیدار مغزی اور اعلیٰ ترین فکر ونظر سے ایسی موزوں شخصیت کا انتخاب کریں جو دنیائے خلافت کی سرداری کے لئے اہل اور اَصلح ہو۔

پس جس سلطنت کی عمارت ڈکٹیٹر شپ پر کھڑی ہو یا جس کا بنیادی اصول صلاح ورشد سے قطع نظر کر کے محض خاندانیت اور حکومت کی موروثیت ہو تو یقیناً یہ کوئی شرعی اور اسلامی اصول نہ ہوگا اور نہ ایسی موروثی حکومت جس میں ذاتی قابلیت سے قطع نظر کر لی گئی ہو اسلامی رنگ کی حکومت قرار پا سکتی ہے۔

امیر اور حقِ فیصلہ

ہاں پھر باوجود امیر کے پابندِ مشورہ کر دیئے جانے اور بغیر مشورہ قدم نہ اٹھانے کے مرجع الامر اور مطاعِ خلائق خلیفہ وامیر ہی کو قرار دیا گیا ہے یعنی امورِ مشورہ طلب میں بعد مشورہ فیصلہ کرنا امیر کا کام ہوگا نہ کہ شوریٰ کا، کیوں کہ جیسے تجویزِ حکم نام ہے حکومت کا ایسے ہی حکم کی شقوق و جوانب میں انتخاب و ترجیح نام ہے خلافت و امارت کا۔ اگر یہ ترجیح و انتخاب بھی شوریٰ ہی کا کام ہوتو ہر رائے دہندہ اپنی ہی رائے کو مرجح قرار دے گا اور اس ترجیح کے اختلاف کے لئے پھر کسی مرجح کی ضرورت پیدا ہو جائے گی اور تسلسل کی سی صورت بن جائے گی۔ پس جو مبتلائے اختلاف آراء ہے وہ خود مرجح آراء نہیں ہونا چاہیئے، اگر یہ ادارہ (شوریٰ) خود ہی قوتِ فیصلہ کا بھی مالک ہوتا تو وہ اختلافِ آراء میں مبتلا ہی کیوں ہوتا؟ اختلافِ رائے خود ہی عدمِ فیصلہ کی دلیل ہے۔ پس جو فیصلہ نہیں کر سکتا اسے مالکِ فیصلہ کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے؟

غرض مبتلائے اختلاف معالجِ اختلاف نہیں ہو سکتا، اس لئے حدود و دلائل میں رہ کر فیصلہ ترجیح امیر کے ہاتھ میں ہونا ناگزیر تھا نہ کہ شوریٰ کے ہاتھ میں۔ نیز جو حکم میں مشورہ لے گا وہی مشورہ قبول بھی کرے گا اور بیک دم دو متضاد مشوروں کا قبول کرنا ناممکن ہے، اس لئے عقلاً بھی قبول کنندہ کو ترجیح وانتخاب رائے کا بھی حق ہونا چاہیئے۔ پس یہ امیر ہی کا کام ہوگا کہ وہ مشوروں کی شقوق و جوانب میں سے موزوں ترین جانب اور اَصلح ترین شق کا انتخاب کرے۔

کثرتِ رائے اور قوتِ رائے

اس سے کثرتِ رائے کو فیصلہ کا بنیادی اصول قرار دے دیئے جانے کی جڑ کٹ جاتی ہے، یعنی امیر منتخب شوریٰ کی آراء میں رائے شماری کر کے اکثریت واقلیت کا پابند نہ ہوگا بلکہ قوتِ دلیل کا پابند ہوگا۔ پس قوتِ دلیل اساسی چیز ہوگی نہ کہ کثرتِ رائے کہ زیادہ افراد کا کسی ایک جانب آ جانا اسلام میں حق و باطل کے فیصلہ کے لئے کوئی بنیادی حیثیت نہیں رکھتا۔ اس لئے فی نفسہٖ اکثریت کو اسلامی قانون (قرآن حکیم) نے کوئی بھی وقعت نہ دیتے ہوئے حد درجہ غیر اہم ٹھہرایا ہے اور دین و ملک اور

دیانت وسیاست کے تمام ہی دائروں میں نفس اکثریت کی بے وقعتی اور بے اعتباری کھلے لفظوں میں ظاہر کی ہے۔قرآن حکیم نے ایک سے زائد جگہوں میں فرمایا:

کثرتِ رائے کی بے وزنی

وَمَآ اَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِيْنَ.

اور اکثر لوگ ایمان نہیں لاتے گو آپ کا کیسا ہی جی چاہتا ہو۔

وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُوْنَ.

لیکن اکثر آدمی ایمان نہیں لاتے۔

وَاَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ.

اور اُن میں سے اکثر آدمی نہیں سمجھتے۔

وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ.

اور لیکن اکثر آدمی علم نہیں رکھتے۔

وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُوْنَ.

لیکن اُن میں زیادہ جہالت کی باتیں کرتے ہیں۔

وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُوْنَ.

اور اُن میں اکثر آدمی حق بات سے نفرت کرتے ہیں۔

وَاِنَّ اَكْثَرَهُمْ فَاسِقُوْنَ.

اور اُن میں سے اکثر نافرمان ہیں۔

وَمَا يَتَّبِعُ اَكْثَرُهُمْ اِلَّا ظَنًّا، وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِىْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا.

اوران میں سے اکثر لوگ صرف بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں اور یقیناً بے اصل خیالات امرحق میں ذرا بھی مفید نہیں۔

وَاِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ اٰيَاتِنَا لَغَافِلُوْنَ.

اور حقیقت یہ ہے کہ بہت سے آدمی ہماری عبرتوں سے غافل ہیں۔

وَمَا وَجَدْنَا لِاَكْثَرِهِمْ مِّنْ عَهْدٍ .

اور اکثر لوگوں میں ہم نے وفائے عہد نہ دیکھا۔

وَاَكْثَرُهُمْ لَكَاذِبُوْنَ.

اور ان میں سے اکثر جھوٹے ہیں۔

وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ اَكْثَرُالْاَوَّلِيْنَ.

اور ان سے پہلے بھی اگلے لوگوں میں اکثر گمراہ ہو چکے ہیں۔

لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلٰى اَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَايُؤْمِنُوْنَ.

ان میں سے اکثر لوگوں پر بات ثابت ہو چکی ہے، سو یہ لوگ ایمان نہ لاویں گے۔

وَكَثِيْرَةٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ.

اور بہت سے ایسے ہیں جن پر عذاب ثابت ہو گیا ہے۔

كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةً م بِاِذْنِ اللّٰهِ.

کثرت سے بہت سی چھوٹی چھوٹی جماعتیں بڑی بڑی جماعتوں پر خدا کے حکم سے غالب آ گئیں ہیں۔

وَيَوْمَ حُنَيْنٍ اِذْ اَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَّضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُّدْبِرِيْنَ.

اور حنین کے دن بھی جبکہ تم کو اپنے مجمع کی کثرت پر غرور ہو گیا تھا، پھر وہ کثرت کچھ تمہارے کار آمد نہ ہوئی اور تم پر زمین باوجود اپنی فراخی کے تنگی کرنے لگی، پھر تم پیٹھ دے کر بھاگ کھڑے ہوئے۔

قُلْ لَّا يَسْتَوِى الْخَبِيْثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْاَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيْثِ.

آپ فرما دیجئے کہ ناپاک اور پاک برابر نہیں گو تجھ کو ناپاک کی کثرت تعجب میں ڈالتی ہو۔

وَاِنْ تُطِعْ اَكْثَرَمَنْ فِى الْاَرْضِ يُضِلُّوْكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ.

اور دنیا میں زیادہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر آپ ان کا کہنا ماننے لگیں تو وہ آپ کو اللہ کی راہ سے بے راہ کر دیں اور وہ محض بے اصل خیالات پر چلتے ہیں اور بالکل قیاسی باتیں کرتے ہیں۔

پس قرآن نے دنیا کی اکثریت سے ایمان کی نفی کی، عقل کی نفی کی، علم کی نفی کی، محبتِ حق کی نفی کی، تحقیقِ حق کی نفی کی، تیقظ و بیداری اور فہم سلیم کی نفی کی، وفاءِ عہد کی نفی کی، ہدایت کی نفی کی، ثوابِ

آخرت اور جنتی ہونے کی نفی کی، جہاد میں اکثریت کے گھمنڈ پر فتح ونصرت کی نفی کی۔

استعمالی اشیاء میں اکثریت معیارِ حق تو کیا ہوتی مرکزِ باطل ہے، کیوں کہ بلحاظ واقعہ دنیا کی اکثریت حماقت، جہالت، کراہتِ حق، اٹکل کی پیروی، غفلت، بدعہدی، ضلالت، عذابِ اُخروی، جہنم رسیدگی، شکست خوردگی وغیرہ کا شکار ہے، اس لئے محض عددی اکثریت اسلامی اصول پر کیا قابل وقعت قرار پاسکتی تھی کہ اسے حقوق کیلئے فیصلہ کن اصول تسلیم کیا جاتا اور امیر کو اس کا پابند کر دیا جاتا؟

کثرتِ رائے کہاں اور کس شرط سے معتبر ہے

البتہ کثرتِ رائے کی شرعی حیثیت قطعِ نزاع سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں رکھتی، جب کہ مسئلہ ذو جہتین ہو اور اس کی دونوں جانبیں مباح اور کسی نہ کسی جہت سے جواز کا پہلو رکھتی ہوں، تو کثرتِ رائے سے ایک جانب کو ترجیح دی جاسکتی ہے، بشرطیکہ یہ اکثریت اہل دیانت کی ہو، ورنہ خائنوں یا بے احتیاط افراد کی اکثریت کے مقابلہ میں بلاشبہ اُن افراد کی اقلیت قابل ترجیح ہوگی جن کی دیانت و امانت مسلم اور جن کا فہم و ذوقِ سلیم معروف ہو۔ ساتھ ہی یہ ترجیح وتعیین منصوصات میں مخل نہ ہو اور محدثات کے لئے معین نہ ہو، نیز اُس کی پاس کردہ جانب پر اتنا زور بھی نہ دیا جائے کہ جانبِ مخالف قابل ملامت قرار پا جائے۔ یعنی اس جائز الفعل والترک امر میں اگر جانبِ فعل کثرتِ رائے سے ترجیح پا جائے تو ترکِ فعل کی جانب مکروہ وممنوع نہ ٹھہر جائے، اور جانبِ ترک مرجح قرار پائے تو فعل کی جانب قابل نکیر فکر وملامت نہ سمجھی جائے، کہ اس کے بغیر وہ امر امر مباح نہیں رہ سکتا بلکہ اباحت کی حدود سے نکل کر یا تو حدِ واجب میں آجائے گا یا حدِ حرام میں، اور ظاہر ہے کہ کسی مباح کو رائے سے خواہ وہ اکثریت کی ہو یا اقلیت کی واجب وحرام بنانا شارع کے سوا کسی کا بھی حق نہیں، اور کیا جائے گا تو بھی وہ ابتداع وبدعت ہوگا، جس کی مذمت سے شریعت بھری پڑی ہے۔ نیز یہ مرجح اکثریت بھی عوام کی معتبر نہیں بلکہ ان اہل علم وفضل کی جنہیں ذوقِ تشریع اور حکمتِ شریعت سے حصہ ملا ہے، ورنہ عوام الناس کی اگر کلیۃً بھی کسی مسئلہ میں پیدا ہو جائے تو اس کی کوئی وقعت نہیں ہوسکتی۔

بہر حال اکثریت قاطعِ نزاع بن سکتی ہے جب کہ مباحات میں ہو، اہل علم وفضل کی ہو اور پھر وہ

حدود میں بھی رہے، اتنی قیود کے ساتھ مباحات کی جوانب کا تعین اجتماعی حیثیت سے ہوسکتا ہے۔ پس منصوصات فرائض، واجبات، سنن، مستحبات، مکروہات، محرمات اور لاینبغیات وغیرہ بھی کثرتِ رائے کے اصول کے نیچے نہیں آتے پھر مباحات بہ فیصلۂ عوام بھی اکثریت میں نہیں آتے، نیز ترجیح مباحات خارج از حدودِ اباحت بھی اکثریت کے تحت میں نہیں آتے، اس لئے کثرتِ رائے کا دائرہ ان حدود و قیود اور متعدد شرائط کی بناء پر کافی تنگ ہو جاتا ہے، جس میں عوام الناس یا رسمی کمیٹیوں کو طمع کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

پھر ساری شروط بھی جمع ہو جائیں مگر معاملہ ہو حقوق کا تو اُس میں محض عددی اکثریت کوئی حجت کی شان نہیں رکھتی جب تک کہ قواعدِ شرعیہ اُس کی مساعدت نہ کریں۔ پس اصل فیصلہ قواعدِ شرعیہ پر ہوگا نہ کہ اکثریت کے عدد کے جمع ہو جانے پر۔ اندریں صورت امیر کو مطلقاً اس عددی اکثریت کا تابع اور محکوم قرار دیا جانا بلاشبہ قواعدِ شرعیہ کے خلاف ہے، کیوں کہ اکثریت محض قطع نزاع کا درجہ رکھتی ہے نہ کہ حجت کا، اور ظاہر ہے حقیقی طور پر قطعِ نزاع کا رتبہ اس سے بڑھ کر امیر کو حاصل ہے ورنہ امیر کی حاجت ہی نہ تھی اس لئے امیر محکومِ اکثریت نہیں ہوسکتا ورنہ قلبِ موضوع ہو جائے گا اور امیر کی یہ محکومیت آمریتِ شوریٰ اور مجبوریتِ امیر پر منتج ہوگی، جس کا حاصل لامرکزیت وفوضویت ہوگا اور یہ بھی قلبِ موضوع ہے۔

بہر حال امارت بلاشوریٰ استبداد اور ڈکٹیٹری ہے اور شوریٰ بلا امیر فوضویت اور لامرکزیت ہے۔ اسلام نے اپنی کمال جامعیت و اعتدال نوازی سے شخصیت و جمہوریت کو جمع کرتے ہوئے امیر کو مطاع رکھ کر تو لامرکزیت کو ختم کر دیا تاکہ خلافتِ الٰہی تشتتِ اہواء اور مداخلتِ عوام سے محفوظ رہے اور بااثر شوریٰ رکھ کر امیر کے استبداد اور مطلق العنانی کو توڑ دیا ہے، تاکہ انفرادیت اور شخصی جذبات و تجبّر کا پوری امت شکار نہ بن جائے۔

پس اسلامی حکومت میں شخصیت بھی ہے اور جمہوریت بھی، نہ شخصیت جمہوریت سے مستغنی ہے اور نہ جمہوریت شخصیت سے بے نیاز ہے۔ اسلام نے شخصیت و جمہوریت کے اس حکیمانہ جوڑ و بند سے دونوں کے انفرادی مفاسد سے تو امارت کو بچا لیا ہے اور دونوں کے اجتماعی منافع سے اُسے

مالا مال کر دیا ہے۔ نہ رسمی جمہوریت کی افراط باقی رکھی نہ موروثی شخصیت کی تفریط قائم رکھی، بلکہ امارتِ شورائیہ میں حقیقی اعتدال و جامعیت پیدا کر کے اسے کامل ہیئت داری عطاء کر دی ہے، جو اسلام ہی کی عالمگیر شان ہو سکتی تھی۔

پس اسلام میں امیر محتاجِ مشورہ بھی ہے اور صاحبِ عزم بھی ہے، یعنی اس کی احتیاج کا پہلو بھی قائم ہے تا کہ وہ مغرور نہ ہو جائے اور اسکے استقلال کا پہلو بھی قائم ہے تا کہ وہ ضعیف نہ ہو جائے کہ تنفیذِ احکام میں رکاوٹ ہونے لگے۔ ان دونوں مقاموں کو قرآن نے جمع فرما کر اعلان کیا ہے:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ.

اور ان سے خاص خاص باتوں میں مشورہ لیتے رہا کیجئے، پھر جب آپ رائے پختہ کر لیں تو خدا تعالیٰ پر اعتماد کیجئے۔

امیر با مقصدِ خلافت کے آثارِ طیبہ

پھر اقتدارِ اعلیٰ، قانونِ اعلیٰ اور ملاءِ اعلیٰ یعنی امیر عامہ، قانونِ سماوی اور مجلس شوریٰ کے ساتھ مقصدِ اعلیٰ یعنی تربیتِ خلق اللہ کا نصب العین شامل کر دینے سے واضح ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت کا نصب العین نہ استعمار ہے، نہ دنیا کی قوموں کا استعباد (غلام سازی) ہے۔ نہ تکثیر دولت ہے، نہ جوع الارض ہے۔ نہ تجارت و انتداب ہے نہ روٹی ہے۔ نہ کرسی ہے نہ قوی و ضعیف کے گروہ بنا کر انھیں آپس میں لڑانا اور حکومت کرنا ہے، بلکہ صرف ایک ہی نصب العین ہے، جس کا حاصل تہذیبِ نفس، تربیتِ خلق اللہ، تزکیۂ قلوب اور تکمیل خلقِ عمل ہے، یعنی عالم میں شائستگی پھیلانا اور بھکی ہوئی دنیا کو راہِ راست پر لا کر خدائے واحد کی بندگی سکھلانا ہے، تا کہ دنیا میں نیکی ابھر کر رہے اور بدی پست ہو کر رہے اور ہر انسان کامل و مکمل انسان بنکر خلافتِ ربانی کا اہل بن جائے جس کیلئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔

پس جو غرض انسانوں کی تخلیق سے ہے یعنی طاعت و عبودیت کے راستہ سے انسانیت کی تکمیل کرنا وہی غرض و غایت خلافت کی ہے، گویا خلافت مقصدِ تخلیق کو عملاً پورا کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ اسی لئے خلافت کے سب سے نمایاں اور سر برآوردہ فرد یعنی امیر المؤمنین کو امامِ صلوٰۃ، امامِ حج،

امامِ جہاد، امامِ زکوٰۃ اور بالفاظِ مختصر امامِ عبادت بنایا گیا ہے، تاکہ امیر اپنی امارت کی طاقت سے انسانوں کی تہذیبِ نفس اور عبودیت کی حفاظت کرے، اور انھیں راہِ عبودیت پر ڈال لے۔

مقصدِ خلافت تکمیلِ مادّیت نہیں

اس سے خالص مادی ترقیات یعنی روحانیت سے کٹ کر مادیات میں گم ہو جانے کو سلطنت کا نصب العین بنا لینے کی جڑ کٹ جاتی ہے اور واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام میں مادیات محض وسائل کا درجہ رکھتے ہیں، جنھیں مقاصد کے لئے بقدرِ ضرورت اور حسبِ ضرورت اختیار کیا جاتا ہے، اس لئے اسلامی حکومت کو مادیات اور نفسانیات کی لائن اختیار کرنے سے کلیتہً تو نہیں روکا جائے گا، البتہ اسی کو مقصدِ حکومت بنا لینے اور صرف اس میں منہمک ہونے سے ضرور روکا جائے گا۔

خلافت میں روٹی اور معاشی مسئلہ کا حل

مادیات میں سب سے زیادہ اہم مسئلہ روٹی کا مسئلہ اور نفسانیات میں سب سے اونچا مسئلہ جاہ و منزلت کا مسئلہ سمجھا جاتا ہے، لیکن اسلامی خلافت نے ان دونوں امور کو کوئی مسئلہ یا موضوع ہی قرار نہیں دیا بلکہ بہت ہی غیر اہم بنا کر مگر پختہ اور متین اصولوں سے اس کا حل کر دیا ہے۔ جاہ کے مسئلہ کو ذوقِ انکسار و تواضع اور عبدیت سے حل کیا ہے اور روٹی یا معاش کے مسئلہ کو ذوقِ کسب اور استغناء و توکل سے حل کیا ہے۔ گویا یہ جتلایا ہے کہ یہ امور مسئلہ اور موضوع بننے کے قابل نہیں ہیں کہ انھیں مقصدِ زندگی ٹھہرا لیا جائے اور جب کہ موضوعِ خلافت مقصدِ زندگی کی تکمیل ہے تو روٹی اور جاہ کا مسئلہ موضوعِ خلافت اور اس کی غرض و غایت بھی کبھی نہیں بن سکتا، تاہم خلافت نے اسے پھر بھی بسہولت اس لئے حل کر دیا ہے تاکہ خلافت کی رعایا معاش اور تخیلات و وساوس میں الجھے بغیر بے فکری کے ساتھ فرائضِ عبودیت انجام دے سکے۔

آج کی دنیا معاشی مسائل کی الجھنوں میں بے طرح پھنسی ہوئی ہے اور روٹی کا مسئلہ عموماً حکومتوں کا اساسی اور بنیادی مقصد بن چکا ہے۔ انسان نے اپنی رزاقی خود اپنے ذمہ لے لی ہے اور

حقیقی رزاق سے استغناو بے فکری انتہا کو پہنچادی ہے۔آج کا ہر فرد بشر اور حکومت غلطاں اور پیچاں ہے کہ انسانوں کو خوراک اور غذا کس طرح بہم پہنچائی جائے کہ لوگ بھوکے ننگے نہ رہیں،لیکن دماغوں کی تگ ودو سے اس مسئلہ کا صحیح حل ابھی تک نہیں کیا جا سکا اور روز روز یہ پیچیدہ اور نا قابل حل ہوتا جارہا ہے۔وجہ یہ ہے کہ یہ حل موقوف ہے دولت کی صحیح تقسیم پر کہ نہ اُس میں افراط ہو نہ تفریط،یعنی نہ یہ صورت ہو کہ وہ ہر طرف سے کھنچ کر کسی ایک ہی طبقہ میں سمٹ آئے جسے سرمایہ داری کہتے ہیں،اور نہ یہ ہو کہ ایک طرف سے اس کے سارے سوت بند ہو کر وہ ایک طبقہ سے غیر معمولی طور پر ختم ہو جائے جسے مزدوری کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

چوں کہ فی زمانہ دولت کی اس غیر معتدل تقسیم نے ایک کنارہ پر سرمایہ دار اور دوسرے کنارہ پر مزدور کو کھڑا کر دیا ہے اور درمیان کا اعتدالی نقطہ خالی رہ گیا ہے کہ اس پر کوئی بھی کھڑا ہوا نہیں ہے، اسلئے قدرتی طور پر ان دونوں طبقوں میں جنگ جاری ہے کہ افراط و تفریط میں ٹکراؤ قدرتی ہے، وہ تو صرف نقطۂ اعتدال ہی میں ہے کہ جس میں دونوں کنارے جمع ہو جاتے ہیں اور ٹکراؤ ختم ہو جاتا ہے۔

دنیوی سلطنتیں معاش کا مسئلہ حل نہیں کر سکتیں

اس جنگ کو ختم کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ سرمایہ داری کو جبراً ختم کر دیا جائے اور سب کو مزدوروں کی صف میں لا کر کھڑا کر دیا جائے،تاکہ معاشی مساوات پیدا ہو جائے،لیکن اس میں طبعی طور پر سرمایہ دار طبقہ میں غم وغصہ پیدا ہو جانا ناگزیر ہے، کیوں کہ جس طبقے میں آگے بڑھنے کی صلاحیت ہو،خواہ کسی بھی میدان کی ہو، جب بھی اُسے جبراً اس سے روک دیا جائے گا یا اُس کی صلاحیتوں کا ثمرہ جبراً اس سے چھین کر دوسرے کو دے دیا جائے گا تو اس میں غم وغصہ کا پیدا ہو جانا امر طبعی ہے۔جس کا نتیجہ ذہنی جنگ کا بقاء واستحکام اور طبقاتی جنگ کا انجام ملک کی بدامنی اور بدامنی سے پھر معاش کی تباہی ہے،اس لئے یہ معاشیات کا علاج نہ ہوا بلکہ مرض کی پرورش ہوئی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مزدوروں کو سرمایہ داروں کی لائن میں لے آیا جائے اور کوئی مزدور ہی دنیا میں باقی نہ رہے،سب سرمایہ دار ہی ہو جائیں اور اس طرح معاشی مساوات پیدا کی جائے،اس

میں مزدور کے لئے غم وغصہ کی تو کوئی وجہ نہیں ہوسکتی لیکن یہ سرمایہ کا زوال ہے، کیوں کہ جن کارخانوں سے سرمایہ نکلتا ہے ان کی بقاء وزندگی مزدور سے ہے، جب مزدور نہیں تو کاروبار بھی نہیں، تو یہ علاج نہ ہوا بلکہ تکمیل مرض ہوئی اور موت کو دعوت، مگر اس وقت دنیا میں یہی دو علاج جاری ہیں، ایک روس کی طرف سے اور ایک امریکہ کی طرف سے۔ لیکن جوں جوں ان علاجوں پر زور دیا جا رہا ہے ووں ووں مریض کی حالت بگڑتی جاتی ہے اور مریض جاں بلب ہوتا جا رہا ہے۔

ہر چہ کردند از علاج و از دوا　　مرض افزوں گشت و حاجت ناروا

تیسری صورت یہ ہے کہ جنگ کے ان دونوں مقاموں کو چھوڑ دیا جائے، یعنی نہ سرمایہ داری کی افراط رہے نہ مزدوری کی تفریط، بلکہ ان دونوں کو درمیان کے اس معتدل نقطہ پر لا کر جمع کر دیا جائے جو اَب تک خالی پڑا ہوا تھا، تا کہ سرمایہ داری اور مزدوری خلط ملط ہو کر ایک درمیانی اور بین بین شکل پیدا ہو جائے۔ جس کا حاصل یہ ہو کہ طبقاتی تقسیم ہی سرمایہ کے معیار سے باقی نہ رہے کہ ایک سرمایہ دار ہو اور ایک فاقہ مست، بلکہ سب کے سب طبعی فرقِ مراتب کے ساتھ ایک حد تک محنتی اور مزدور بھی ہوں، تا کہ معاش میں فی الجملہ یکسانی اور مساوات کا رنگ پیدا ہو جائے، کیوں کہ اصول یہی ہے کہ جب طبقات میں کوئی غیر طبعی معیار وجہِ جنگ بن جائے تو اسے باقی رکھ کر اصلاح کی بے ثمر سعی کرنے کے بجائے لڑنے والوں کے سامنے سے وہ معیار ہٹا دیا جانا اور کوئی دوسرا طبعی معیار سامنے رکھ دیا جانا ہی خاتمۂ جنگ کا ذریعہ بن سکتا ہے، اور وہ بھی خالص جبری انداز سے نہیں کہ یہ تو دوسری جنگ کا آغاز ہو جائے گا، بلکہ سیاست واخلاق کی مجموعی طاقت سے تا کہ نہ کسی طبقہ کی خوش دلی مٹنے پائے اور نہ دوسرے طبقہ میں بے فکری پیدا ہونے پائے۔

دوسرے لفظوں میں اس کا حاصل یہ ہے کہ تقسیم دولت یا معاشی مساوات کے جذبہ میں نہ تو انفرادی ملکیت کا اصول مٹایا جائے اور نہ اُسے حدِ افراط تک وسیع میدان دیا جائے، تا کہ جن ذہنیتوں میں آگے بڑھنے کی صلاحیتیں ہیں وہ فنا بھی نہ ہونے پائیں اور جن میں صلاحیت نہیں ہے وہ دوسروں کی صلاحیت سے انتفاع کے خوگر ہو کر عہدی بھی نہ بننے پائیں اور اس طرح حق تلفیوں اور بے جا

رعایتوں کی مضرت سے قوم محفوظ رہے۔

خلافت نے کس طرح روٹی کے مسئلہ کا حل کیا

اسلامی خلافت نے کسب و دولت اور تقسیم دولت کا یہی معتدل نقطہ پیش کیا ہے، جس میں طبقاتی جنگ اور منافرت قائم ہونے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔

مالیات کی بنیاد جمع پر نہیں تفریق پر ہے

اس کا سب سے بڑا اور سب سے پہلا اصول یہ ہے کہ اُس نے مالیات کو جمع کے اصول پر قائم نہیں کیا بلکہ تفریق کے اصول پر قائم کیا ہے۔ ارشادِ نبوی ہے:

الدنيا دار من لا دارَ له ولها يجمع من لا عقل له.

دنیا گھرانہ اس کا ہے جس کے لئے گھر ہی نہیں، اور اسے جمع وہ کرے گا جسے عقل نہیں۔

زکوٰۃ وصدقات

اس اصول کی روح سے اُس نے مالِ تجارت پر سال بھر میں چالیسواں حصہ واجب الاداء ٹھہرایا جو غرباء کا حق ہے، نقد ہو تو اس کا چالیسواں حصہ، مویشی ہوں تو چالیس بکریوں پر مثلاً ایک بکری واجب التقسیم، اونٹوں میں کم از کم پانچ پر ایک بکری غریبوں کا حق ہے، اس طرح دوسرے جانوروں میں بھی حسبِ حساب حصے قائم فرما دیئے۔ زمینوں کی پیداوار پر عشر قائم فرما دیا تا کہ کھیتی کا یہ دسواں حصہ غریبوں کا حصہ قرار پائے۔

تفریق خزانہ اور دفینہ

اگر خزانہ ہاتھ لگ جائے تو خمس یعنی پانچواں حصہ واجب الاداء قرار دیا، پھر سال بھر میں زکوٰۃ کے علاوہ ہر عیدِ فطر کے موقعہ پر صدقۂ فطر واجب الاداء قرار دیا۔

فطرہ وقربانی

ہر عیدِ قرباں کے موقعہ پر صاحبِ استطاعت پر قربانی واجب ٹھہرائی اور اس میں بھی دوسروں کا حق رکھا۔ غرض اس طرح زمین، مال اور جانوروں سے دولت کا ایک حصہ قانوناً غریبوں کے لئے حاصل کرلیا جاتا ہے۔

کفّارات

پھر کفارات کے صدقے قائم کیے جیسے روزۂ رمضان قصداً توڑ دیا تو کفارۂ صیام، بیوی کو کوئی کلمہ خلافِ شانِ زوجیت بول دیا تو کفارۂ ظہار، قسم کھا کر توڑ دی تو کفارۂ یمین، نمازیں رہ گئیں اور مرگیا تو کفارۂ صلوٰۃ اور ان سب کفارات کا فائدہ صرف غرباء ہی کے حق میں رکھا گیا ہے کہ انھیں ہی یہ مالِ کفارۂ دیا جائے گا، اس طرح یہ مال بھی قانوناً لے لیا جاتا ہے، گو اس کا سببِ وجوب خود اپنا اختیاری ہے۔ بہر حال مال کا کچھ حصہ ان حوادث کے سبب منقسم ہو جاتا ہے، جو عادتاً لوگوں میں پیش آتے رہتے ہیں۔

نذر اور منت

نذر اور منت اگر مالی تو اس کا فائدہ پھر غرباء ہی کو ہوتا ہے، حج کے موقعہ پر قربانیوں کی مختلف انواع ہیں، جو بحالاتِ مختلفہ واجب ہوتی ہیں وہ صرف غرباء ہی کے مفاد پر منتج ہوتے ہیں۔

مالیات میں مذہبیت کا رنگ

پھر صدقاتِ واجبہ کے علاوہ صدقاتِ نافلہ کی ترغیبیں اس کثرت سے شریعت میں دی گئیں کہ آدمی ثوابِ آخرت کی طمع میں مالی طمع کی طرف کوئی ادنیٰ دھیان بھی نہیں لاسکتا، بلکہ ہر ہر موقع پر راہِ خدا میں خرچ کرنے کا دل سے خواہش مند اور منتظر رہتا ہے۔ جس سے قومی طور پر اس قوم میں سخاوت کی محبت اور بخل سے نفرت قائم ہوگئی۔ صدقاتِ نافلہ کے علاوہ عام مالی خدمات کے سلسلہ میں عزیز و اقرباء کے حقوق بھی بتلائے گئے، خدمتِ بیوگان، خدمتِ یتامیٰ و مساکین اور صلۂ رحم وغیرہ اور

واجباتِ انسانی میں سے ٹھہرائے۔

حقِ پڑوس

پھر مطلقاً پڑوسیوں کے حقوق اس قدر رکھے کہ بس میراث میں تو شریک نہیں فرمایا لیکن اہل بیت کے قریب قریب ہی انھیں پہنچا دیا گیا ہے اور اُن سے بے پرواہی برتنے پر آفاتِ دنیا وعقبیٰ کی دھمکیاں دی گئی ہیں۔

قومی چندے

پھر اجتماعی اور قومی خدمات اور چندے وغیرہ ان کے علاوہ ہیں جن کی ترغیبوں سے آیات و روایات بھری ہوئی ہیں۔

وقف

پھر اصل مال کو باقی رکھ کر اُس کے منافع کو عام کر دینے کی صورت وقف کے نام سے کی کہ دوامی طور پر زمین، مکان وغیرہ کا عین تو باقی رہے مگر منافع عام ہو جائیں، تا کہ پوری دنیا اس سے نفع اٹھائے۔

منافع عامّہ

پھر اگر کوئی وقف نہ کرے تو بہت سے محالِ منافعِ عامہ کے لئے خود شریعت نے قانونی طور پر غیر مملوکہ قرار دے دیئے، جیسے سمندر کے ذخیرے، پہاڑ اور پہاڑی جنگلات اور لکڑی وغیرہ کے ذخیرے، معدنیات اور نمک وغیرہ، فناءِ شہر اور ارد گرد کے میدان اور اُن کی گھاس پھونس وغیرہ عام غرباء اور اہل حاجات کا حق رکھا، جس سے شہر کے سب باشندے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

غرض ایک دائرہ انفرادی ملک ہی باقی نہیں رکھی ایک میں رکھی تو اسے اجتماعی ملک بنا دینے کی راہ وقف کی صورت سے پیدا کر دی اور جہاں شخصی ملک قائم ہی رکھی تو اسے اخلاقی رنگ سے قلیل در قلیل کر دیا کہ وہ نہ ہونے کے حکم میں رہ گئی۔

سخاوت آفریں فضاء وغناء

پھر اتنے طویل حقوق کا میدان وسیع کر کے ایک اخلاقی فضاء ایسی قائم فرمائی کہ اپنا محبوب مال اس طرح غرباء پر لٹانا طبائع پر سرے سے شاق ہی نہ رہے، بلکہ انتہائی خوش دلی سے بصد طوع و رغبت آدمی ان اخراجات کا منتظر بیٹھا رہے اور وہ یہ کہ جگہ جگہ قرآن وحدیث میں پوری دنیا کو قلیل کہا، پوری دنیا کو لہو ولعب بتلایا، پوری دنیا کی متاع کو لذتِ فانی اور ناپائیدار بتلایا، کہ نہ یہاں کی راحت کو قرار ہے نہ مصیبت کو ثبات۔ اس کے بالمقابل آخرت کی لذتوں کو دائمی اور ابدی بتلایا، کامل ومکمل بتلایا کہ جن میں کوئی نقص اور خلل نہیں۔

غرض دنیا کی طرف سے تو انتہائی بیزاری اور بے وقعتی دلوں میں جمادی اور آخرت کی بے انتہاء محبت قلوب میں قائم کر دی اور ساتھ ہی دنیا کے خرچ کرنے پر آخرت کی تعمیر بتلائی تو اس سے قدرتی طور پر ایک مسلم کے دل میں مال ودولت کی اہمیت ہی باقی نہیں رہتی کہ وہ اُس کی تحصیل وتکمیل کو مقصدِ زندگی قرار دے لے، یا غریبوں کے مالی حقوق ادا کرنے میں کسی درجہ کا بھی پس وپیش دل میں لائے، بلکہ اور اُسے فنا کرنے اور مٹانے کے جذبات سے دل بھرپور ہو جاتا ہے اور رکھنے سے زیادہ خرچ کرنے اور غریبوں میں بانٹنے ہی کو آدمی اپنی انتہائی مراد اور کامیابی سمجھنے لگتا ہے۔

میراث اور تقسیم ترکہ

پھر ان ترغیبوں کے ذریعہ غرباء پروری اور فی سبیل اللہ خرچ کرتے رہنے کے باوجود اگر دولت بچ جاتی ہے اور مرتے دم تک آدمی کے پاس رہ کر اُس کے مرنے پر بطور ترکہ کے رہ جائے تو اُسے میراث کے ذریعہ تقسیم کرا دیا گیا ہے اور وہ پھر منتشر ہو جاتی ہے۔

توازنِ طبقات

غرض مالیات میں اسلام نے جمع کا اصول نہیں رکھا بلکہ تفریق وتقسیم کا اصول قائم کیا ہے کہ ایک کے پاس جمع نہ ہونے پائے کہ سرمایہ نام پائے اور سرمایہ داروں کا کوئی جتھہ بن کر ایک مستقل

طبقہ کہلائے، جس کے بننے سے قدرتی طور پر غیر سرمایہ دار مزدور بھی ایک طبقہ کی صورت اختیار کرے اور اس طرح یہ دو متضاد طبقے آپس میں دست وگریباں ہوں۔

پس غرباء کی پرورش اور اغنیاء کے انکسار کا ایک راستہ ڈال دیا گیا ہے کہ سرمایہ داری اور مزدوری کوئی مسئلہ اور موضوع بھی نہ بننے پائے اور طبعی طور پر امراء خواہی نخواہی جبری واختیاری اور سیاسی اور اخلاقی ہر رنگ سے غریب پروری میں منہمک رہیں اور اسے اپنی سعادت سمجھتے رہیں، اور اس طرح غریب وامیر کے طبقات کا صحیح توازن قائم رہے۔

سرمایہ داری اور ناداری کی تعدیل

اس کا حاصل یہ ہے کہ اسلام نے جبراً تو سرمایہ داری ختم نہیں کی نہ انفرادی اور شخصی ملک کو مٹایا اور نہ ہی کسبِ مال سے کسی کو روکا، لیکن سرمایہ دار کو سرمایہ داری سے نہ روکنے کے باوجود اخلاقی رنگ سے غریب کی تحقیر اور سرمایہ داری کا تخم بھی باقی نہیں چھوڑا، یعنی سرمایہ دار کا سرمایہ بطوع ورغبت اس کے ہاتھ سے نکلوا لیا۔ اُدھر غریب کو محنت اور مزدوری سے نہ روکتے ہوئے محنت ومشقت کی طرف توجہ دلائی اور پوری ترغیب دی، مگر اسی اخلاقی رنگ سے رشک وحسد اور امیر کی رقابت کا تخم بھی اُس کے دل سے نکال کر پھینک دیا۔

پس امراء کو ایثار وسخاوت کا سبق پڑھایا اور غرباء کو صبر وقناعت کا، اور ساتھ ہی دونوں میں یگانگتِ باہمی کی راہ بھی پیدا کر دی اور امیر وغریب کے اس توازن اور معاش کی اخلاقی مساوات کے سلسلہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حکیمانہ حدیث بس کرتی ہے، جو معاشی مسائل کے حل کا زرّیں دستور العمل ہے، جس نے ایک طرف تو سرمایہ داری کی بیخ کنی کر دی ہے اور ایک طرف غربت وافلاس کا بیج مٹا دیا ہے، اور اس طرح ان دونوں میں خود انھیں کے اختیار اور خوشی کے ہاتھوں سے ان میں اعتدال وتوازن کا نقطہ پیدا فرما دیا ہے۔

عن ابی سعید الخدری قال بینما نحن فی سفر مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ جاء رجل علی راحلة له قال فجعل یصرف بصره یمینا وشمالاً فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان معه فضل ظهر فلیعد به علی من لا

ظهر له، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لازاد له، قال فذكر من اصناف المال ما ذكر حتى رأينا انه لا حق لاحد منافى فضل. (رواہ مسلم جلد دوم)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر کے دوران میں تھے کہ اچانک ایک شخص اپنے اونٹ پر سوار حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے دائیں بائیں نگاہیں ڈالنی شروع کیں (یعنی محتاج تھا اور غربت و ناداری کے سبب اِدھر اُدھر توقع کی نظر سے دیکھنے لگا) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کے پاس کچھ بھی ضرورت سے زائد بچا ہوا ہو اسے دینے کے لئے لے آئے، جس کے پاس کچھ ہے ہی نہیں اور جس کے پاس بچا ہوا توشہ ہو وہ اُسے دینے کے لئے لے آئے جس کے پاس سرے سے توشہ ہی نہ ہو۔ ابوسعید فرماتے ہیں کہ اس طرح حضورؐ نے بہت سی قسمیں مال کی ذکر فرمائیں کہ جو بھی زائد از ضرورت ہے اسے غریبوں پر خرچ کر ڈالو یہاں تک کہ ہم یہ سمجھنے لگے کہ شاید ضرورت سے زائد بچے ہوئے کسی مال میں ہمارا کوئی حق ہی نہیں۔

اس سے اندازہ کر لیا جائے کہ شریعتِ اسلام سرمایہ اندوزی کو کس نگاہ سے دیکھتی ہے اور مزدور اور غریب کی کس درجہ حامی ہے، مگر ساتھ ہی سرمایہ کو جمع نہ ہونے دینے کی صورت آئینی اور قانونی اختیار نہیں فرمائی، کیوں کہ بہر حال کسی صلاحیت مند طبقہ کی صلاحیت و قابلیت کا ثمرہ اس سے جبراً چھیننے کا کسی کو حق نہیں اور چھینا جائے گا تو اس طبقہ میں جماعتی غم و غصہ پیدا ہو کر طبقاتی توازن مٹ جائے گا۔ پس اس طرح نہ سرمایہ دار کو مٹایا نہ غریب کو، مگر دونوں کو معتدل بنا کر انھیں باہم مربوط بنا دیا۔

امیر و غریب کے ربطِ باہمی اور تعلق کی نوعیت

اس کا قدرتی مفاد یہ ہے کہ جب ایک غنی جس نے اپنی فطری صلاحیتوں سے سرمایہ کمایا اور اسے بڑھایا، اپنی خوشی اور دلی رغبت سے غریب کی خدمت کرے گا تو اولاً اسے احسان و سلوک کی خوشی ہوگی، جس میں وہ اپنی برتری محسوس کرے گا اور صلاحیت مند کو غیر صلاحیت مند پر برتر ہونا بھی چاہئے۔ اس لئے یہ احساسِ برتری اس کا کوئی گناہ بھی نہیں ہوگا۔ دوسرے وہ رضائے الٰہی کے تصور سے مسرور و مطمئن ہوگا کہ جس کا حقیقتاً یہ مال تھا یعنی خدا کا، میں نے اس کی راہ میں خرچ کر کے اس

کی رضاء وخوشنودی حاصل کر لی۔

تیسرے اسے ثوابِ آخرت کی بشاشت حاصل ہوگی کہ محبوب اموال کے خرچ ہی سے اُخروی سعادت نصیب ہوتی ہے۔ چوتھے اسے غرباء پروری اور شفقت، ان کے ساتھ ہمدردی اور شفقت کی عادت پڑی، جس سے اُس کے قلب میں غرور ونخوت اور غرباء سے اجنبیت باقی نہ رہی، جو سارے مفاسد کی جڑ بنیاد ہے، اور بخل کا رذیلہ مٹ گیا جو تزکیۂ نفس ہے۔

غرض اس طرح اس سرمایہ دار کی دنیا و آخرت بھی بن گئی اور عملی و اخلاقی حالت بھی درست ہوگئی۔ سرمایہ بھی اس طرح ٹھکانے لگ گیا کہ اب یہ سرمایہ دار ہی باقی نہ رہا۔ اُدھر فقیر کو جب غنی سے اُس کی دولت مختلف راستوں سے حاصل ہوتی رہی تو اولاً تو وہ فقر واحتیاج کی مصیبت سے نکل کر تشویش ناک زندگی سے بچ گیا، ثانیاً اس میں احسان مندی، شکرگزاری اور منت پذیری کے جذبات پیدا ہوئے کہ ''الانسان عبدالاحسان'' جس کا قدرتی اثر محسن کی محبت ہے اور اس طرح وہ غنی سے وابستہ ہوگیا۔ ثالثاً جب غنی کے پاس اُن مصارفِ خیر سے دولت کی تفریط نہ رہی تو غریب میں سے رشک وحسد اور رقابت کے جذبات نکل گئے۔ رابعاً وہ شکرِ خداوندی میں راسخ القدم ہوگیا کہ باوجود سرمایہ اندوزی کی صلاحیت نہ ہونے کے اسے کیا نوازا اور کس طرح اس کے پاس سرمایہ پہنچا دیا، کہ وہ معاشی پریشانیوں سے صاف بچ نکلا۔

غرض اس طرح مزدور کی بھی دنیا وعقبیٰ اور عملی و اخلاقی حالت دونوں درست ہوگئیں اور اب وہ غریب غریب نہ رہا، جس کا عظیم مفاد یہ نکلا کہ غریب و امیر میں طبقاتی توازن قائم ہوگیا۔ پس انفرادی دجمعی میں بھی حاصل ہوگئی اور اجتماعی بشاشتیں بھی ہاتھ سے نہ گئیں، جو ایک صحیح تمدن کی اساس و بنیاد ہیں۔

کمیونزم کے مہلک نتائج

لیکن اگر یہی سرمایہ مزدور کے نام پر اغنیاء سے جبراً وصول کیا جائے اور اس حد تک تو سرمایہ اور سرمایہ دار دونوں ہی فنا کے گھاٹ اتر جائیں اور مزدور پھر بھی مزدور ہی رہے، غنی نہ بنے، کیوں کہ

سرمایہ داری کے مٹانے والے مزدور کے حق میں سرمایہ داری کو کیسے گوارہ کرلیں گے، تو سرمایہ سے محروم ہونے والے کے دل میں تو غم وغصہ کی آگ بھڑک اُٹھے گی اور مزدور کے دل میں رقابت کی آگ سلگ اٹھے گی، جس سے دونوں کی دنیوی راحت ختم ہوئی۔ پھر نہ مزدور طبقہ کے لئے اپنے کو امراء کا احسان مند سمجھنے کی صورت باقی رہی اور نہ امراء کے طبقہ کے لئے غریبوں کے لئے ایثار دبراہ کار سمجھنے کا موقعہ رہا، اوراس لئے دونوں ایک دوسرے کے رقیب بن گئے، جس سے توازنِ طبقات ختم ہوااور فسادات کا جہنم زار بن گیا اور حیاتِ اجتماعی موتِ اجتماعی میں تبدیل ہوگئی۔

ادھر مذہب وملت اور اخلاق کا اُن میں پہلے ہی سے تصور نہ تھا، رضاءِ الٰہی کے اعتقاد کے بجائے حظِ نفس اور دین کے بجائے لادینی ان امور کی بنیاد قرار دی گئی تھی تو آخرت بھی نہ رہی، اس لئے یہ دونوں طبقے اور ساتھ میں ان دونوں طبقوں کی لڑائی سے فائدہ اٹھانے والے خسر الدنیا والآخرۃ کے مصداق بن کر رہ گئے۔

اس لئے اسلام اوراس کی خلافت نے دولت اور روٹی کے مسئلہ کو اہم نہ بناتے ہوئے نہایت خوبی اور خوبصورتی سے اس طرح حل کر دیا کہ اغنیاء کی دولت کا کچھ حصہ تو قانوناً وصول کیا، مگر وہ بھی دین کی راہ میں جس کا دینا باوجود سیاسی حکم کے طبائع پر شاق نہ رہا جیسے زکوٰۃ وصدقات اور نذور و کفارات وغیرہ، اور بہت سا حصہ اخلاقاً وصول کیا اور وہ بھی خدا کے نام پر کہ اُس کے دینے کا خوش دلی سے دلوں میں جذبہ وانتظار پیدا ہوگیا اور یہ سرمایہ مختلف راستوں سے غریبوں اور مزدوروں کی جیب میں پہنچ گیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نہ سرمایہ دار سرمایہ دار باقی رہا نہ غریب غریب بلکہ دونوں کے دونوں ایک بین بین اور معتدل نقطہ پر آکر جمع ہوگئے۔

یا یوں کہو کہ سرمایہ دار بھی قائم رہا اور مزدور بھی، مگر دونوں میں سے سرمایہ کی افراط وتفریط ختم ہوگئی، جو ان میں رقابت اور جنگ کا باعث ہوتی تھی اور سرمایہ کا اتنا حصہ اور انداز قائم رہ گیا جو ایک دوسرے کے ساتھ اٹکاؤ اور ملاپ کا ذریعہ قرار پائے اور اس طرح ایک کے مال نے اور دوسرے کی جان نے ایک دوسرے کو خوش دلی سے نفع پہنچایا اور دونوں آپس میں ایک دوسرے کے دست وبازو بن گئے۔ سرمایہ دار مزدور کو اپنی اولاد سمجھنے لگا اور مزدور وغریب سرمایہ دار کو اپنا مربی اور شفیق جاننے لگا

اوراس طرح سرمایہ اورمزدوری کوئی مسئلہ یا موضوع نہ بنا کہ طبقات یا حکومتیں اسے بطورایک نظریہ یا نعرہ کے لے کراٹھیں اور دنیا میں فساد مچائیں۔

ظاہر ہے کہ خلافتِ الٰہی کی اس جامع اشتات فضاء میں ایک کمیونسٹ بھی آسائش کی زندگی بسر کرسکتا ہے اورایک سرمایہ دار بھی، بالفاظِ دیگر امریکہ بھی خلافت کے زیرِسایہ رہ سکتا ہے اورروس بھی، کیوں کہ سرمایہ دار سرمایہ دار نہیں رہا اور پھر خوش ہے، اورغریب غریب نہیں رہا اس لئے وہ بھی خوش ہے۔ نہ وہ اِس کے خلاف ایجی ٹیشن چاہتا ہے نہ یہ اُس کے خلاف۔

معاشی مسائل کا سیاسی حل صرف اسلام میں ہے

اس سے صاف واضح ہے کہ مالی مشکلات کا حل اور اقتصادی بے چینیوں کا سدِ باب صرف اقامتِ دین اوراحیائے خلافتِ الٰہی میں ہے۔ دنیا میں مفسد وہی ہیں جو خدا کے راستہ کو چھوڑ کر خود اپنا راستہ اختیار کرتے ہیں اوران کا فاسد دماغ فاسد راستوں پر دنیا کو ڈال کر سارے عالم کو فسادات کا شکار بنا دیتا ہے اور بر و بحر میں فسادات اور ہنگامے برپا رہتے ہیں، جیسا کہ آج ہو رہا ہے۔

پس آج کی دنیا سرمایہ داری سے تو طبعی جذبات کے ماتحت اکتا گئی ہے، جو اسلام کا ایک جزو ہے، لیکن سرمایہ کو ختم کرنے اور مزدور کی دلداری کی کیا صورت ہے؟ اس تک وہ اپنی لاعلمی کے سبب نہیں آسکی اور جس حد تک آئی ہے وہ افراط کا ردِ عمل ہے، جسے تفریط کہتے ہیں۔ بدیں لحاظ وہ بارش سے بچ کر پرنالہ کے نیچے آ کھڑی ہوئی جہاں پانی سے پھر بھی چین اور بچاؤ نہ ملا۔

پس سرمایہ داری سے ہٹنے والوں کو چاہئے کہ وہ اسلام کے پروگرام پر غور کریں، انھوں نے منفی پہلو بھی اسلام ہی کا اختیار کیا ہے، اس لئے مثبت پہلو بھی انھیں اسلام ہی سے مل سکتا ہے، یہ صحیح ہے کہ اُن میں سے متعدد امور کے اصول دوسرے مذاہب میں بھی ملتے ہیں، جن کا حاصل ترکِ دنیا اور ترکِ لذات ہے، لیکن اسلام نے ان کا جو لطیف اور مکمل پروگرام اور وہ بھی اجتماعی رنگ میں پیش کیا ہے، جس سے سیاسی دنیا مطمئن ہو سکے، وہ کسی مذہب میں نہیں ہے۔ اس لئے ان مسائل کا حل مذہبی رنگ میں اگر مل سکتا ہے تو صرف اسلام میں مل سکتا ہے۔ و کفٰی به فخرًا۔

خلافت میں پارٹی سسٹم نہیں

جب کہ خلافت یعنی آسمانی بادشاہت کے ظل وعکس کا نصب العین خدائی راستہ ٹھہرا اور اُسی پر چل کر روحانیت کی تکمیل اور مادیت کی اصلاح اُس کی غرض وغایت ٹھہری تو اسی سے یہ بھی نمایاں ہوجاتا ہے کہ خلافتِ اسلامی مختلف الخیال پارٹیوں کے آرگن کی حیثیت میں نہیں آسکتی کہ اس کے ذریعہ سے مختلف پارٹیاں ووٹ کی طاقت سے برسر اقتدار آ کر اپنے نظریات کو پھیلنے اور پھلنے کا موقعہ دیں، کیوں کہ خلافت کے نصب العین میں نظریات کی بحث ہی نہیں آتی، وہاں تو صحیح عقیدہ اور سچے فکر کے ساتھ انسانیت کو مکمل کر کے بارگاہِ الٰہی تک باریاب کرنا ہے نہ کہ عامۃ الناس کے وساوس اور پراگندہ خیالات کو پرورش دے کر دنیا کو ذہنی انتشار میں مبتلا کرنا اور اُن کی یک جہتی کو پامال کردینا ہے، جس کا دوسرا نام فساد ہے۔

پس خلافت صلاح ورشد کا آرگن ہے، فساد اور شرارتوں کا مخزن نہیں ہے۔ اس نصب العین سے پارٹی سسٹم کی جڑ کٹ جاتی ہے، جو اپنے اپنے پارٹی لیڈروں کی زیر سرکردگی اپنے اپنے مختلف نصب العینوں کی حکمرانی کے لئے عوام سے ووٹ حاصل کر کے برسر اقتدار آتے ہیں اور عوام الناس کو تشتتِ خیال کا شکار بنا کر اُن کا دین ودنیا تلخ کردیتے ہیں۔

پس جو حکومت بھی پارٹی سسٹم کے اُصول پر قائم ہوگی، جس میں ایک لیڈر اپنا انتخاب خود کر کے عوام کے ووٹ سے حکومت میں شامل ہوتا ہے وہ یقیناً اسلامی حکومت نہ ہوگی بلکہ ایک ایسی حکومت ہوگی جس میں صلاح پر فساد غالب اور امن وسکون پر بے چینی واضطراب غالب ہوگا، جو کسی وقت بھی عوام کے لئے سکون واطمینان کا سامان مہیّا نہیں کرسکے گی۔

پالیسی

خلافت کی سرکاری پالیسی

پھر جب کہ میں امارت، شوریٰ اور نصب العین سب ہی کچھ آسمانی بادشاہت کے اصولِ نظام پر قائم ہے تو یہ کیسے ممکن تھا کہ خلافت کی سرکاری پالیسی آسمانی بادشاہت کی پالیسی سے سرمو تجاوز کرتی؟ پس جس طرح آسمانی بادشاہت ہر تر وخشک پر حاوی ہے اور یہ بلا رحمتِ عامہ کے عادتاً ممکن نہ تھا ایسے ہی خلافتِ راشدہ بھی جب کہ پوری ہی دنیا کے لئے بنائی گئی تھی، تا کہ پورے عالم میں ایک ہی دین ہو، ایک ہی مسلک ہو، ساری قومیں مل کر قومِ واحد بن جائیں، سب کا ایک ہی پلیٹ فارم ہو جائے اور سب مساوی ہوں، تو ظاہر ہے کہ یہ عالمگیری اور اشتراکیتِ عامہ بھی بنا رحمتِ عامہ کے ممکن نہ تھی، اس لئے خلافتِ کبریٰ کی سرکاری پالیسی بھی رحمتِ عامہ ہی قرار پائی کہ اس کے بغیر دنیا کی ہر نرم وگرم قوم اور ہر مزاج ومذاق کی امت خلافتِ الٰہی کی طرف جذب نہیں ہو سکتی تھی۔

پس آدم کی وہ خلافت جو ازل میں بمواجہہ ملائکہ علیہم السلام وجمیع مخلوقات اُنھیں عطاء ہوئی تھی، اپنی طبعی رفتار سے چل کر اور بتدریج مختلف نبوتوں سے گذر کر اور پروان چڑھ کر بالآخر حضرت خاتم النبیّین صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں خلافتِ کبریٰ اور خلافتِ عامہ کی صورت میں آ گئی اور اس کا پیغام نہ صرف بنی اسماعیل یا بنی اسرائیل بلکہ دنیا کی ہر قوم کے لئے اور عالم کے ہر خطے کے لئے تھا، اس لئے وہی غلبۂ رحمت جو حکومتِ الٰہی نے اپنی پالیسی ٹھہرائی تھی، اس نیابتِ کاملہ کی بھی پالیسی ٹھہری اور جیسے حق تعالیٰ نے اپنی صفات میں رحمٰن کو اکبر الصفات اور اغلب الصفات ٹھہرایا تھا ایسے ہی آپؐ کی غالب صفت بھی رحمت ہی ہوئی اور وہ بھی اتنی وسیع کہ جہانوں کے لئے آپ کو رحمت فرمایا گیا:

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ.

اور ہم نے آپ کو اور کسی بات کے واسطے نہیں بھیجا مگر دنیا جہان کے لوگوں پر مہربانی کرنے کے لئے۔

ایک جگہ فرمایا:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَا انْفَضُّوْا مِنْ

حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ.

بعد اس کے خدا کی رحمت کے سبب آپ ان کے ساتھ نرم رہے، اور اگر آپ تند خو، سخت طبیعت ہوتے تو یہ آپ کے پاس سے سب منتشر ہو جاتے۔ سو آپ ان کو معاف کر دیجئے اور آپ ان کے لئے استغفار کر دیجئے اور خاص خاص باتوں میں مشورہ دیتے رہا کیجئے۔

ارشادِ نبوی ہے:

انا رحمة مهداة.

میں ایک رحمت ہوں جو عالم کو بطور ہدیہ کے دی گئی ہے۔

بعثت الحنيفة السهلة السمحة البيضاء ليلها ونهارها سواءٌ.

میں بھیجا گیا ہوں سیدھی سہل چشم پوش اور روشن شریعت دیکر کہ روشنی میں اسکارات اور دن برابر ہے۔

غرض جیسے آسمانی بادشاہت اور عرش کی حکمرانی کے نیچے سینکڑوں رحمتیں چھپی ہوئی تھیں، وہ عرش الرحمٰن کے نیچے چھپی ہوئی تھیں ایسے ہی اس فرشِ حکومت یعنی خلافت کے زیر سایہ بھی ہزاروں رحمتیں رحمۃ للعالمین کے دامنوں میں مخفی تھیں، اور اپنے اپنے وقت پر نمایاں ہوئیں۔ چنانچہ آپ کی اصلاح ہو یا جنگ، معاشرت یا معاملات، چیزوں کی تہہ میں رحمت ہی رحمت نظر آتی ہے، حتیٰ کہ مکہ کی تیرہ سالہ زندگی بھی جو نہایت ہی پُر آشوب زندگی ہے، آپ کی سیاست خالص رحمت پر مبنی ہے، دشمنوں کی ایذاؤں پر صبر کرنا اور کوئی کلمہ خلافِ شفقت نہ فرمانا، طائف کی زہرہ گداز تکلیفیں آتی ہیں، لیکن بجز دعاءِ رحمت کے کچھ نہیں فرماتے، راہِ تبلیغ میں بدکلامی سنتے ہے لیکن اُف نہیں فرماتے۔ پس جو قانون اس زندگی میں آپ کی راہنمائی کرتا ہے وہ رحمت وعفو کا ہے۔

اسلامی جنگ کی بنیاد نفسانی غیظ وغضب نہیں

جس کا سب سے پہلا ثمرہ تو یہ ہے کہ نفسانی جذبات اور انتقامی جوش لے کر کبھی جنگ مت کرو بلکہ صرف اعلائے کلمۃ اللہ کی خاطر لڑو، کیوں کہ تم لڑنے میں خود مستقل نہیں ہو بلکہ مامور ہو اور مامور کا کام یہ ہے کہ اپنے آمر کے امر سے جنگ کرے، ذاتی جذبہ سے جنگ آزمانہ ہو، اور آمر وحاکم خلافت میں اللہ ہے، اس لئے جنگ بغیر اس کی مرضی اور امر کے اسلامی جنگ یعنی جہاد نہیں بن سکتی۔

پس جنگ سے نفسانی بنیادں اور جذباتی غیظ وغضب کا ختم کر دیا جانا ایک اعلیٰ ترین رحمت کا مظاہرہ ہے۔ پس جنگ کی غرض وغایت بنصِ حدیث یہ ہے کہ:

لتكون كلمة الله هي العلياء.

تا کہ اللہ کا کلمہ بلند ہواور اس کا نام اونچا ہو۔

عین جہاد میں رحمت

حتیٰ کہ عین دشمنی کے مظاہرہ کے وقت بھی رحمت ہی کے آثار آپؐ سے نمایاں ہوتے تھے، بصورتِ احکام بھی اور بصورتِ افعال بھی۔ چنانچہ عمل کے ساتھ بطور دستورِ عام ارشاد فرمایا کہ جنگ بھی ہوتو بوڑھوں کو مت چھیڑو، بچوں کو نہ چھیڑو، عورتوں پر ہاتھ نہ ڈالو، محارب قوم کے گوشہ نشین فقیروں کو بھی مت چھیڑو، قاصدوں کو کچھ مت کہو، بلکہ صرف سامنے ہی پڑے ہوئے محارب دشمنوں سے جنگ کرو اور وہ بھی اگر عین جنگ میں امان چاہیں تو امان دے دو، بلکہ تم میں سے اگر کسی ایک نے بھی امن دے دیا تو سب پر امان دینا لازم ہو جائے گا۔ بہ فحوائے حدیث پاک:

قداجرنامن اجرت یاام هانی . (مشكوة باب الايمان ص ۳۴۷)

ہم نے بھی اسے پناہ دے دی جسے تم نے اے امِ ہانی پناہ دے دی۔

پھر یہ خیال مت کرو کہ دشمنوں نے شاید جان بچانے یا دھوکہ دینے کی خاطر امن چاہا ہے تو امن نہ دیا جائے، نہیں! بلکہ ظاہر پر نظر رکھو، دلوں کو مت ٹٹولو۔ پھر قتل میں بھی رحمت سے پیش آؤ، مثلہ مت بناؤ، یعنی ناک کان کاٹ کر دشمن کی لاش کو بے ہیئت مت کرو کہ یہ انتہائی غیظ وتحقیر کا جاہلانہ مظاہرہ ہے، گویا جنگ بھی اظہارِ غیظ یا شفاءِ غیظ کے لئے مت کرو بلکہ اخلاص سے اللہ کی رضاء کے لئے کرو۔ پس جہاں جنگ میں بھی ہزار ہا رحمتیں مخفی ہوں وہاں صلح وامن کی رحمتوں کا کیا پوچھنا؟

پھر اگر غلبہ واقتدار کے وقت کو دیکھو تو اس میں قدرت پا جانے کے بعد مغلوبیت کے دور سے بھی زیادہ شفقتیں اور رحمتیں برستی ہوئی دکھائی دیتی ہیں، چنانچہ فتح مکہ کے وقت جب غلبہ کا دور آیا اور غلبہ بھی خود اپنے ملک پر ہوا تھا، اور وہ بھی ان دشمنوں پر جنھوں نے عافیت تنگ کر دی تھی اور گھر تک سے بے گھر بنا دیا تھا تو ایسے اوقات میں عموماً سلاطینِ دنیا کا دستور قتل عام، دشمن کی توہین وتذلیل ہے

اور اسے نیچا دکھلا کر انتقام لینا ہے، جیسا کہ قرآن نے یہ سنتِ ملوکیت آیتِ ذیل میں ظاہر فرمائی:

اِنَّ الْمُلُوْكَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْيَةً اَفْسَدُوْهَا وَجَعَلُوْآ اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً.

والیانِ ملک جب کسی بستی میں داخل ہوتے ہیں تو اس کو تہ و بالا کر دیتے ہیں اور اس کے رہنے والوں میں جو عزت دار ہیں ان کو ذلیل کیا کرتے ہیں۔

فتوحات کے وقت رحمت

لیکن اس سیاستِ رحمت کے بادشاہ نے داخلۂ مکہ پر یہ کیا کہ امان کی بارش برسا دی، امن کے لئے اتنے بے شمار اعلان فرما دیئے کہ جسے ہلاک ہی ہونا تھا وہ تو ہلاکت سے نہ بچا لیکن بقیہ میں سے کوئی بھی امن سے محروم نہ رہا۔ اعلان پر اعلان تھا کہ:

من دخل دار ابی سفیان فھو آمن.

جو ابوسفیان کے گھر میں داخل ہوا وہ مامون ہو گیا۔

کہیں فرمایا:

من دخل المسجد فھو آمن.

جو مسجدِ حرام میں داخل ہوا وہ مامون ہو گیا۔

کہیں فرمایا:

من اغلق بابہ فھو آمن.

جس نے اپنے مکان کا دروازہ بند کر لیا وہ مامون ہو گیا۔

غرض نہ دشمنوں کا قتل عام ہوا نہ عزت والوں کو ذلیل کیا گیا، نہ ذلیلوں کو سیاسی مصالح سے اونچا کیا گیا، حتیٰ کہ شیبی جیسا دشمن جس نے ہجرت کے وقت بیت اللہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سختی سے روک دیا تھا، فتح مکہ پر اسے بھی حضورؐ نے بلایا تو اسی بیت اللہ کی کنجیاں اسی دشمن کو قیامت تک کے لئے سپرد فرما دیں کہ اس سے بڑھ کر کوئی اعزاز نہ تھا۔ غرض رحمتِ مجسم کا ہر قول و فعل اور ہر طرزِ عمل رحمتِ عامہ سے مملوء اور بھرپور تھا، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ملوکیت نہ تھی بلکہ عرش والے رحمان کی خلافت و نیابت تھی، اس لئے رحمت سے لبریز تھی۔

خلافت کی وسعت بقدرِ وسعتِ رحمت ہے

حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے سلطنت کی حکمتِ عملی اگر رحمتِ عامہ کو قرار دیا تھا، جس سے مختلف المزاج مخلوق سے اپنا ربط قائم فرمایا تو اُس کی خلافتِ کبریٰ کی بنیاد بھی اسی رحمتِ عامہ پر رکھی گئی، یہ خلافتِ الٰہی ابتدائی قرونِ دنیا یا قرونِ وسطیٰ میں بھی اممِ سابقہ کے ہاتھ میں رہی اور گویا اپنے ابتدائی اور درمیانی مراحل طے کرتی رہی، اس وقت تک کسی بھی خلیفۂ الٰہی کے دور میں خواہ وہ پیغمبر ہوئے یا بادشاہ عادل اس رحمت نے اپنے تمام مراتب کمال پورے نہیں کیے اور نہ ہی وہ اپنے آخری نقطۂ کمال پر پہنچی، اسی لئے کسی کو ہمہ گیر خلافت اور عالمگیر حکومت نہیں ملی بلکہ خطوں، قبیلوں اور قوموں تک محدود رکھی گئی، کیوں کہ دائرۂ خلافت کی وسعتیں رحمت کی وسعت کے تابع رکھی گئی ہیں۔

اسلامی خلافت اسلئے عالمگیر ہے کہ اسکی رحمت عالمگیر ہے

لیکن جب دائرۂ نبوت میں آخری خلیفۂ ربانی یعنی حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا دورِ رحمت آیا اور آپ پر تمام مراتبِ کمالات ختم کیے گئے تو یہ مرتبۂ رحمت بھی اپنی حدِ کمال پر پہنچا کر مکمل کر دیا گیا اور اس درجہ کہ آپ کا خطاب ہی رحمۃ للعالمین قرار پایا، یعنی جیسے خدائی رحمت عرش کے محیطِ کائنات ہونے سے ساری کائنات پر پھیلی ہوئی ہے ایسے ہی یہ محمدی رحمت بھی بوجہ نبوتِ عامہ اور شریعتِ عامہ کے ساری مخلوقات پر پھیلا دی گئی اور بارگاہِ ملک الناس سے آپ کو **رحمة مهداة** اور **رحمة للعالمين** کا خطاب وخلعت عطاء ہوا، اس لئے آپ کا یہ ملک اور یہ دینی سلطنت بھی عالمگیر رکھی گئی چنانچہ آپ نے خود ہی ارشاد فرمایا:

ان اللّٰه زوى (١) لى الارض مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتى مازوى لى منها.

اللہ نے زمین کے مشارق ومغارب مجھے دکھلائے اور میری امت کا ملک (خلافت) عنقریب وہیں

---

(١) قوله زوى اى جمع من زويته ازويه زيا۔١٢

تک پہنچ کر رہے گا، جہاں تک میری نگاہ پہنچائی گئی ہے (یعنی مشرق ومغرب میں پھیل جائے گا)۔

پس کیفی طور پر تو زمانہ صحابہ ہی میں یہ سلطنت مکمل ہوگئی کہ رجالِ سلطنت (صحابہؓ) اپنے کردار کے لحاظ سے سارے جہاں پر فائق اور سارے عالم کے لئے نمونۂ خلافت ہوئے، جنھوں نے آسمانی بادشاہت کا عملی نقشہ دنیا کے سامنے پیش کر دیا اور کمی طور پر اس سلطنت کی انتہائی تکمیل دورِ مہدی و عیسوی میں ہوگی جب کہ مہدی کا ظہور اور عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا اور پورے عالم میں دین واحد ہو کر سارے انسان قومِ واحد بن جائیں گے جیسا کہ لسانِ نبوت پر پیشین گوئی فرمادی گئی کہ آخری دور میں کوئی کچا پکا گھر خالی نہ رہے گا، جس میں یہ دین (اسلام) نہ پہنچ جائے اور دین حق کی عالمگیری واضح نہ کر دی جائے، اور اسی کے ساتھ دنیا کے ہر خطہ میں اسی دین کی حکمرانی نہ ہو جائے۔ غرض اس طرح خلافتِ اُلوہیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ پر پہنچ کر مکمل ہوگئی اور مختتم کر دی گئی۔

خلافتِ نبوت

خلافتِ نبوت میں رحمت بھی خلافتِ اُلوہیت کا ظل وعکس ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد تیسرا دور خلافتِ محمدی کا تھا اور ظاہر ہے کہ جب نبوت اپنے غلبۂ رُحمت کی وجہ سے عالمگیر تھی اور تمام صفاتِ رحمت وشفقت کا حضور پر اتمام کیا گیا تھا، اس لئے اس نبوتِ رحمت کی خلافت بلا فصل بھی خلافتِ رحمت اور وہ بھی رحمتِ کاملہ ہی ہونی ضروری تھی، ورنہ صحیح معنی میں اس نبوت کی خلافت نہیں ہوسکتی تھی، اس لئے جیسے خلافتِ اُلوہیت کے لئے رحمتِ مجسم ذات حضرت خاتم الانبیاء کی منتخب ہوئی، جس کا لقب تک رحمۃ للعالمین ہوا۔

ذاتِ صدیقی ظل ہے ذاتِ نبوی کی

ایسے ہی بلا فصل خلافتِ نبوت کے لئے بھی ایسی ہی شخصیت کا انتخاب ضروری تھا جو رحمۃ

للعالمین کا نمونۂ کامل اور رحمتِ مجسم ہو، اور ظاہر ہے کہ ایسی شخصیت صحابہ میں سوائے صدیق اکبر کے دوسری نہ تھی، کیوں کہ صفاتِ رحمت میں خصوصیت سے انہی کا پایہ سب سے اونچا اور نبوت سے اقرب اور اَشبہ تھا اور اسی لئے لسانِ نبوت پر انھیں مجسم رحمت فرمایا گیا۔ ارشادِ نبوی ہے:

ارحم امتی بامتی ابوبکر.

میری امت میں امت پر سب سے زیادہ رحمت کرنے والے ابوبکرؓ ہیں۔

پس صفتِ رحمت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سارے صحابہ میں صرف صدیق اکبر ہی کو اپنا شبیہ ٹھہرایا اور جب کہ اسی صفت پر خلافت وحکومت کی ہمہ گیری دائر تھی تو ایسا ہی شخص ہمہ گیر خلیفہ الٰہی کا ولی عہد اور جانشین ہوکر ہمہ گیر خلیفہ نبوی ہونا چاہئے تھا اور وہی ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ صدیق اکبر کا خطاب ملاءِ اعلیٰ اور آسمان میں حلیم تھا، جو صفتِ رحمت کا ایک کامل ظہور ہے۔

عن ابی هريرة قال هبط جبريل الی النبی صلی الله عليه وسلّم فوقف مليا بناحية فمر ابوبكر الصّديق فقال جبريل عليه السلام يا محمد هذَا ابن ابی قحافة فقال يا جبريل اوتعرفونه فی السماء فقال والذی بعثك بالحق لهو فی السماء اشهرمنه فی الارض وان اسمه فی السماء الحليم. (۱)

(الرياض النضرة جلد اول ص۵۰)

حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ جبرئیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کافی وقت تک ٹھہرے رہے، اتنے میں ابو بکر صدیق گذرے تو جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ اے محمد! یہ (ابوبکر) ابن ابی قحافہ ہی تو ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ اے جبرئیل کیا تم آسمانوں میں انھیں پہچانتے ہو؟ کہا قسم ہے اس ذات کی جس نے حق کے ساتھ آپ کو مبعوث فرمایا کہ یہ آسمان میں زمین سے زیادہ مشہور ہیں اور آسمانوں میں ان کا خطاب ''حلیم'' ہے۔

صدیق اکبر کی شباہت ذاتِ نبویؐ سے

چوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر صفاتِ رحمت کا غلبہ تھا، گویا رحمت آپ کے لئے بمنزلہ ذاتیاتِ

(۱) حلیم وہ ہے جو بالطبع حلم برتے، ورنہ جو بتکلف حلم برتے اسے متحلم کہتے ہیں حلیم نہیں کہتے۔

لازمہ کے تھی، اس لئے غالب الرحمۃ ہی حضورؐ سے اشبہ بھی ہوسکتا تھا اور وہ صدیق اکبر کی ذات تھی، اس لئے رحمت کے مناسب افعال واعمال میں بھی وہ حضور سے اشبہ ہی تھے۔ چنانچہ صدیق اکبر ہی کی پوری زندگی اول سے آخر تک اس شباہت کا ثبوت دیتی ہے۔

شفقت با اطفال

مثلاً جیسے آپؐ کمالِ رحمت سے بچوں سے اعراض نہیں فرماتے تھے، بچوں کی کسی مجلس یا کھیل کود پر گذرتے تو فرماتے ''السلام علیکم یا صبیان'' کبھی عین خطبہ میں حضراتِ حسنین رضی اللہ عنہما کو گود میں اٹھالیا اور پیار فرمانے لگے۔ یہی کیفیت صدیق اکبر کی تھی کہ زمانۂ خلافت میں جب گھر سے نکلتے تھے تو راستہ میں بچے **یا ابتاہ ابتاہ** کہہ کر صدیق اکبر سے لپٹتے تھے۔ کوئی پیروں سے چمٹ رہا ہے، کوئی گھٹنوں سے اور صدیق اکبر بھی کسی کے سر پر ہاتھ رکھ رہے ہیں، کسی کو پیار کر رہے ہیں۔

پھر جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات حسنین کو ممبر نبوی پر خطبہ دیتے ہوئے گود میں اٹھالیا، صدیق اکبر سے بھی وہی عمل ظہور میں آیا، چنانچہ ممبر نبوی پر نائب نبی کی حیثیت سے خطبہ ارشاد فرما رہے تھے کہ حضرت حسن ممبر پر چڑھے اور طفلانہ لہجہ میں فرمایا: **انزل عن مجلس ابی** (میرے باپ کی جگہ سے نیچے اُتریئے) تو صدیق اکبر نے فرمایا: **مجلس ابیك لا مجلس ابی مجلس ابیك لا مجلس ابی** (حقیقتاً یہ تیرے ہی باپ کی جگہ ہے میرے باپ کی نہیں، یہ تیرے ہی باپ کی جگہ ہے میرے باپ کی نہیں) اور روتے جاتے تھے اور پھر حضرت حسن کو گود میں بٹھلایا اور زاروقطار رونے لگے۔ جب یہ خبر حضرت علی کو پہنچی تو فرمایا:

اعوذ باللّٰہ من غضب اللّٰه وغضب خلیفة رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ثم قال واللّٰہ ما امرناه فقال ابوبکر واللّٰه ما اتهمتك. اخرجه ابن السمعان. (الریاض النضرۃ ص۱۴۸)

میں اللہ کی پناہ مانگتا ہوں اللہ کے غضب سے اور خلیفہ رُسول کے غضب سے، خدا کی قسم میں نے حسن کو یہ بات نہیں سکھلائی۔ اس پر صدیق اکبر نے فرمایا کہ پھر میں نے تو واللہ آپ پر اس کی تہمت بھی نہیں دھری (یہ آپ براءت کیوں فرمارہے ہیں)؟

بعض دفعہ سڑک پر حضرت حسن مل جاتے تو کندھے پر بٹھلا لیتے اور فرماتے:

هذا اشبه بالنبى صلى الله عليه وسلم لابك يا على وعلى يضحك.

اے علی یہ پیارا فرزند تم سے مشابہ نہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مشابہ ہے اور حضرت علیؓ اس پر ہنستے جاتے تھے۔

کثرتِ اجر وثواب

پھر ثواب کی نوعیت میں بھی صدیق اکبر ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اَشبہ ہیں۔

عن على ابن ابى طالب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لابى بكريا ابابكر ان الله اعطانى ثواب من اٰمن به منذ خلق اٰدم الٰى ان بعثنى وان الله قد اعطاك ثواب من اٰمن بى منذ بعثنى الٰى ان تقوم الساعة اخرجه الحلفى. (الرياض النضرة ص۱۲۹ ج۱)

حضرت علی ابن ابی طالب فرماتے ہیں کہ میں نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ ابوبکر سے فرماتے تھے کہ اے ابوبکر! اللہ نے ان سب کے برابر ثواب مجھے تنہا کو عطاء کیا ہے، جو آدم کی پیدائش کے وقت سے میری بعثت کے وقت تک اُس پر ایمان لائے اور تجھے تنہا کو ان سب کے برابر ثواب عطا فرمایا ہے جو میری بعثت کے وقت سے قیامت قائم ہونے تک مجھ پر ایمان لائیں۔

اولیتِ ایمان

اور جس طرح کہ عالمِ ازل میں بوقتِ عہدِ الست سب سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کے سامنے اُس کی ربوبیت کا اقرار کیا اور ایمان لائے، اسی طرح صدیق اکبر نے ربِ اکبر کے اکمل الخلفاء حضرت خاتم الانبیاء کی نبوت وخلافت کا سب سے پہلے اقرار کیا اور ایمان لائے، گویا اولیتِ ایمان میں بھی انھیں شباہتِ کاملہ حاصل ہے۔

نوعیتِ وفات

پھر جس طرح دین، معاشرت، دیانت اور پوری زندگی کی نوعیت میں صدیق اکبر حضور صلی اللہ

علیہ وسلم سے مشابہ ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح وفات میں بھی حضورؐ سے اَشبہ دکھائی دیتے ہیں، یعنی صدیق اکبر کو اسی نوعیت کی شہادت دی گئی جس نوعیت کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عطاء ہوئی تھی، یعنی زہر خورانی سے، چنانچہ جس طرح حضورؐ کو یہودِ بے بہبود نے ہدیہ کے نام سے زہر کھلایا اور اس کا اثر ہر سال ظاہر ہوتا تھا حتیٰ کہ وفات اسی زہر کے اثر سے ہوئی اور وہ ہر گرمی میں رنگ لاتا تھا تا آں کہ وفات کا سبب بنا، بعد وفات انقطاعِ رگ سے یہ چیز نمایاں ہوگئی اسی طرح صدیق کو یہودی نے زہر کھلایا اور وہی موت کا سبب بنا۔

وعن ابن شهاب قال كان ابوبكر والحارث بن كلدة ياكلان حريرةً اهديت لابى بكر فقال الحارث لابى بكر ارفع يدك يا خليفة رسول اللّٰه ان فيها لَسَمّ سنةٍ وانا وانت نموت فى يوم واحد فرفع يده فلم يزالا عليلان حتّٰى ماتا فى يوم واحد عند انقضاء السنة الخ قيل ان اليهود سمت له فى الرزة.

(الرياض النضرة ص۱۸۰/۱)

ابن شہاب کہتے ہیں کہ ابوبکر اور حارث ابن کلدہ حریرہ کھا رہے تھے، جو صدیق اکبر کو ہدیہ دیا گیا تھا، تو حارث نے حضرت ابوبکر سے کہا کہ اے خلیفۂ رسول اللہ! ہاتھ کھینچ لیجئے اس میں سال بھر کا میعادی زہر ہے اور شاید میں اور آپ ایک ہی دن مریں گے۔ صدیق اکبر نے ہاتھ کھینچ لیا اور پھر دونوں ہمیشہ علیل ہی رہے، یہاں تک کہ سال پورا ہونے پر ایک ہی دن دونوں کی وفات ہوگئی۔ صاحبِ ریاض النضر فرماتے ہیں کہ روایت کیا گیا کہ یہ زہر چاولوں میں ملا کر یہود نے دلوایا تھا۔

ادھر حضرت عمر کی روایت سے جو مشکوٰۃ بابِ مناقب عمر میں ہے یہ ثابت ہے کہ غارِ ثور میں صدیق اکبر کو سانپ نے کاٹا تھا، اُس کے زہر کا اثر بھی بدستور آخر عمر تک باقی رہا، چنانچہ جب سانپ نے کاٹا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے رخِ انور پر صدیق اکبر کے آنسو گرے تو پوچھنے پر صدیق اکبر نے عرض کیا:

لدغت فداك ابى و امى فتفل رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم فذهب مايجده ثم انتقص عليه رجع اثر السم و كان سبب موته. (مشکوٰۃ ۵۵۶)

میرے ماں باپ آپ پر قربان مجھے سانپ نے کاٹ لیا ہے، تو اس وقت حضورؐ نے سانپ کاٹے کی

جگہ پر اپنا لعاب مبارک لگا دیا، جس سے ساری لہر جاتی رہی، لیکن آخر میں یہ زہر کا اثر پھر لوٹا اور موت کا سبب یہ زہر ہی ہوا۔

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ زہر کے دو واقعات پیش آئے زہر خورانی کا یہود کی طرف سے اور زہر چکانی کا سانپ کے کاٹنے کی طرف سے، اور دونوں زہر موت کے لئے مؤثر ہو گئے۔ جس سے واضح ہے کہ سببِ وفات میں بھی صدیق اکبر کو ذاتِ بابرکات نبوی سے کامل مشابہت تھی۔

زَمانِ وَفات

پھر یہی نہیں بلکہ یومِ وفات میں بھی آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت و شباہت رکھتے ہیں:

روت عائشة قالت لما ثقل ابوبكر قال ای یوم هذا قلنا یوم الاثنین قال فأی یوم قبض فیه رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم؟ قلنا یوم الا ثنین قال فانی ارجوفیما بینی وبین اللیل. (ریاض النضرة ص۱۷۹ج۱)

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ جب ابو بکر رضی اللہ عنہ مرض وفات سے دب گئے تو فرمایا کہ یہ کونسا دن ہے؟ ہم نے عرض کیا پیر کا دن۔ فرمایا کس دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی؟ ہم نے عرض کیا پیر کے دن۔ فرمایا تو مجھے اب سے رات تک کے وقفہ میں توقع ہے (وصال کی)۔

اولیتِ بعث وحشر

حشر میں بھی شباہت ثابت ہے۔ چنانچہ حسبِ روایت النضرۃ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے فضیلت ہے **انا اول من تنشق منه الغبراء** (قیامت کے دن میں پہلا ہوں گا کہ زمین پھاڑ کر قبر سے اٹھوں گا) اس طرح حضور کے بعد یہ اولیت صدیق اکبر کے لئے بھی ثابت ہے کہ عام مخلوق میں وہ سب سے پہلے قبر سے اٹھیں گے۔ (الریاض النضرۃ ص۱۸۱ج۱)

بہر حال زندگی، کمالاتِ زندگی، موت، مرضِ موت، زمانہ موت، ثواب اور حشر ونشر وغیرہ میں صدیق اکبر کو یہ کمالِ شباہت حضور کے ساتھ کیوں نصیب ہوا؟ اس لئے کہ ان کی ذاتیات میں شباہتِ تامہ پیدا کی گئی تھی۔ اور وہ صفاتِ جمال ہیں، جن کا سرنامہ رحمت ہے۔

خلیفۂ رسول کا لقب صدیق اکبر کے ساتھ مخصوص تھا

پس کامل الرحمۃ نبی کا خلیفہ بھی کامل الرحمۃ ہی ہوسکتا ہے، اس لئے صدیق اکبر ہی پر قرعۂ فال آکر واقع ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ خلیفۂ رسول کا لقب صرف صدیق اکبر کے لئے صحابہ میں مخصوص تھا، بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس طرح مروی تھا، جب ہی تو اس کا رواج بعد میں ہوا اور عام صحابہ کے زبان زد یہ ہوگیا:

وعن ابی هريرة قال قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم عرج بى الى السماء فما رأيت شيئًا الا وجدت اسمى فيه مكتوبا محمد رسول اللّٰه وابوبكر الصديق خليفتى.

(اخرجه ابن عرفة العبدى والثقفى الاصبهانى والرياض النضرة ص۵۰ ج۱)

حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ آسمانوں میں معراج کے وقت میں نے کوئی چیز ایسی نہیں دیکھی کہ اس میں میرا نام اور میرے نام کے ساتھ صدیق اکبر کا نام یوں لکھا ہوا نہ دیکھا ہو کہ محمد اللہ کے رسول اور ابوبکر خلیفۂ رسول اللہ ہیں۔

صحابہ میں بھی خلیفۂ رسول اللہ ہی کے نام سے معروف تھے۔ نزال بن سمرہ کی روایت میں ہے کہ حضرت علی سے کہا گیا:

اخبرنا عن ابى بكرابن ابى قحافة قال ذاك امرءٌ سَمّاه اللّٰه الصديق على لسانِ جبريل وعلٰى لسان محمد صلّى اللّٰه عليهما وسلّم. كان خليفة رسول اللّٰه رضيه لديننا فرضيناه لدنيانا. (الرياض النضرة ص۵۰ ج۱)

ہمیں خبر دیجئے ابوبکر ابن ابی قحافہ کے بارے میں، فرمایا یہ وہ شخص ہیں کہ اللہ نے جبرئیل کی زبانی تو ان کا نام صدیق رکھا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی انھیں خلیفہ رسول اللہ فرمایا، اللہ کے رسول نے انھیں ہمارے دین کے بارے میں پسند اور منتخب کیا تو ہم نے اپنی دنیا (سلطنت وحکومت) کے بارے میں انھیں پسند اور منتخب کرلیا۔

حبشی ابن جنادہ کی روایت میں ہے کہ صحابہ کرام انھیں یاخلیفة رسول اللّٰه کے کلمہ ہی سے

مخاطب فرماتے تھے۔

عطا ابن السائب کی روایت میں ہے کہ صدیق اکبر بزمانۂ خلافت کندھے پر کپڑوں کی ایک گانٹھ اٹھائے ہوئے بیچنے کے لئے جا رہے تھے تو راستہ میں عمر اور ابوعبیدہ نے اُن سے پوچھا:

این ترید یا خلیفة رسول اللّٰہ؟ قال السوق قال تضع ماذا وقد ولیت امر المسلمین قال فمن این اُطْعِم عیالی قالا له انطلق حتٰی نفرض لك شیئًا فانطلق معهما ففرضوا له كل یوم شطر شاة وما كسوة فی الراس والبطن. اخرجه فی الصفوة (الریاض النضرة ص۱۳۱ ج۱)

کہاں کا ارادہ فرمایا اے خلیفۂ رسول اللہ؟ کہا بازار کا۔ انھوں نے عرض کیا یہ آپ کیا کر رہے ہیں، حالاں کہ آپ کو تو مسلمانوں کے امور کا والی اور امیر بنایا گیا ہے؟ فرمایا نہ کریں تو اہل وعیال کو کہاں سے کھلاؤں؟ تو انھوں نے عرض کیا کہ آئیے ہم آپ کے لئے بیت المال سے کچھ تنخواہ مقرر کریں تو صدیق اکبر ساتھ ہو لئے، چنانچہ صحابہ نے صدیق اکبر کے لئے حصہ مقرر کیا یومیہ کچھ بکری کا گوشت اور تن پیٹ ڈھکنے کو کچھ کپڑا۔

عن ابن عمر ان ابا بكر بعث یزید ابن ابی سفیان الی الشام ومشی معه نحو من میلین فقیل له یا خلیفة رسول اللّٰہ لو انصرفت فقال لانی سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم یقول من اغرت قد ماه فی سبیل اللّٰہ حرمها اللّٰہ علی النار. اخرجه ابن حبان. (الریاض النضرة ص۱۳۹)

اور ابن عمر سے یہ مروی ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یزید ابن ابی سفیان کو شام کی طرف بھیجا اور تقریباً دو میل تک ان کے ساتھ پیدل چلے تو عرض کیا گیا کہ اے خلیفہ رسول اللہ! کاش آپ واپس ہو جاتے تو فرمایا میں اس لئے تمہارے ساتھ پیدل چل رہا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے، فرماتے تھے کہ جس کے قدم اللہ کے راستہ میں غبار آلود ہوئے تو اللہ اُنھیں نارِ جہنم پر حرام فرما دے گا۔

بہر حال یہ واضح ہو گیا کہ کمالِ رحمت کے سبب سے صدیق اکبر کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کمال مشابہت تھی اور اس کمال مشابہت کے سبب سے بلا فصل خلافتِ نبوت کے حامل صرف صدیق اکبر ہی قرار پائے، اسی لئے ان کا لقب خلیفۂ رسول اللہ ہوا، دوسرے حضرات بلا واسطہ اور بلا فصل

خلیفۂ رسول اللہ نہ تھے۔ ادھر نبوت چوں کہ رحمت کی تھی اس لئے اس کی خلافت بھی رحمت ہی کی ہوئی۔ پس رحمة مهداة کا خلیفہ رحمة امة ہوا۔

بہر حال عرش سے یہ رحمت چلی اور فرش پر پہنچ کر زمانہ نبوی میں تام ہوگئی، جس کا ظہورِ ثانی خلافتِ صدیقی تھی اور آخر میں حضرت عیسیٰ پر اس کا اختتام ہو جائے گا، کہ انھیں بھی نبیٔ رأفت فرمایا گیا، اس لئے وہ امت بھی جس کا آغاز و انجام رحمت ہی رحمت ہو مل کر رحمت ہی ہونی چاہئے تھی، چنانچہ ہوئی اور اس کا لقب بھی امتِ مرحومہ ہوا یعنی نبیٔ رحمت مہداۃ، خلیفہ اول ارحم امۃ اور خلیفہ آخر (عیسیٰ علیہ السلام) نبیٔ رأفت اور یہ درمیانی امت امتِ مرحومہ۔

خلافتِ رحمت کی رعایا بھی امتِ مرحومہ ہے

عن ابی موسیٰ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم امتی هذه امة مرحومة لیس علیها عذاب فی الآخرة عذابها فی الدنیا الفتن والزلازل والقتل. رواه ابوداود (مشکوٰة باب الانذار ص۴۶۰)

حضرت ابوموسیٰ فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ یہ میری امت امتِ مرحومہ ہے کہ اس پر آخرت میں عذاب نہیں ہے، عذاب اس کا دنیا میں فتنے، زلزلے اور قتل ہے۔

اسی بناء پر امت کو حکم عام بھی رحم کھانے اور رحمت کرنے ہی کا ملا ہے، تا کہ خلقاً اور فعلاً یہ امت بارحم و کرم ثابت ہو۔ ارشادِ نبوی ہے:

الراحمون یرحمهم الرحمٰن ارحموا من فی الارض یرحمکم من فی السماء. (مشکوٰۃ ص۴۲۳)

رحم والوں پر رحمٰن رحم کرتا ہے، سوتم زمین والوں پر رحم کرو آسمان والا تم پر رحم کرے گا۔

المؤمن مألف ولا خیر فیمن لا یألف ولا یؤلف.

مومن تو الفت کا خزانہ ہے اور اس شخص میں کوئی خیر نہیں جو نہ کسی سے الفت کرے اور نہ کوئی اس سے الفت کرے۔

پس جس طرح رحمتِ رحمٰن کا ثمرہ یہ نکلا کہ ساری مخلوق رحمٰن سے وابستہ ہوگئی اور رحمتِ رحمۃ للعالمین کا ثمرہ یہ نکلا کہ عالم کو آپ کے تحت میں دے دیا گیا اور رحمتِ ارحم امت کا ثمرہ یہ نکلا کہ بلانزاع امت کی خلافت سے لوگ وابستہ ہوگئے، اسی طرح رحمت امتِ مرحومہ کا ثمرہ یہی نکل سکتا ہے کہ یہ ساری امت رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ بن کر آپس میں بھی مربوط رہے گی، جب تک اپنی اصلیت پر رہے گی، اور عالم میں پھیلتی بھی رہے گی اگر اپنی صفتِ رحمت کو باقی رکھے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ آسمانی بادشاہت کی پالیسی رحمت وشفقت تھی تو تاج وتخت، احکام وقوانین، تدبیر وتصرف، نیابت وخلافت، صلح وجنگ اور تمام معاملاتِ سلطانی میں رحمت وکرم کو کوٹ کوٹ کر بھرا گیا اور باطن سے لے کر ظاہر تک یہ بادشاہت رحمتِ عالم بن کر دنیا میں نمودار ہوئی اور جس طرح یہ بادشاہت تکوین کے پردوں میں رحمتِ عام تھی، اسی طرح تشریع کے اصولوں میں بھی رحمتِ تام تھی، جس کا نام خلافت ہے۔ پس اسلام نے آسمانی بادشاہت کی طرح زمینی خلافت بھی غلبۂ رحمت ہی پر قائم کی ہے، اسی پالیسی کو ہم نے مصلحتِ اعلیٰ سے تعبیر کیا ہے۔

خلافتِ رحمت میں رحمت کی پالیسی کے آثار

فرق اتنا ہے کہ آسمانی بادشاہت میں اس مصلحتِ اعلیٰ یا پالیسی کا نام غلبۂ رحمت ہے اور خلافتِ ارضی میں اس کی صورت اخوت ومساوات کی ہے، جو رحمت کے زیر اثر ہو۔ رحمت کے ماتحت اسلامی بادشاہت میں اخوت ومساوات قائم ہو جانے کا پہلا نتیجہ تو یہ نکلتا ہے کہ:

(۱) رعایتِ طبائع اور عدمِ جبر وتشدّد

اسلامی حکومت جبر وتشدد اور بے رحمی کی حکومت نہیں رہتی بلکہ بھائی بندی کے اصول پر ایک عالمگیر برادری کے قیام کا ادارہ ہو جاتی ہے، جس کا ثمرہ اعلیٰ ترین انسانیت ہے۔ جب راعی ورعایا میں بھائی بندی کے جذبات ہوں گے تو رعایا میں باہم بھائی چارہ ہونا قدرتی امر ہے، اور جب سب کے سب آپس میں بھائی بھائی بن کر رہیں گے تو اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ حکمرانی اور اس کا مبارک دور دنیا کے لئے کس درجہ بابرکت، پرسکون اور پُرامن دور ہوگا، نہ صرف مسلموں ہی کے لئے بلکہ

غیر مسلم، ذمیوں اور مستامنوں تک کے لئے بھی، کیوں کہ جو قوم رحمت وشفقت کی خوگر ہوگی وہ آپس میں بھی ہوگی اور دوسروں سے بھی۔

پس اس سے رعایا کے عام جذبات کی رعایت کیے بغیر اس پر جبری آرڈیننس عائد کیے جانے اور جبر وتشدد سے ملک کے صحیح جذبات کو کچل کر دبا دینے یا بالفاظِ دیگر ملک کی قلبی اور دماغی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کے بجائے پامال کر دیئے جانے کی پالیسی کی جڑیں کٹ جاتی ہیں، ہاں اصولِ حکمت پر جماؤ اور اصولِ دیانت پر پختگی اور شدت سے قرار ضرور ہوگا، مگر یہ تشدد نہیں کہلاتا ہے۔ پس مؤمن میں تشدد و جفا اور بے رحمی نہیں ہوتی بلکہ تصلب فی الدین اور اقامتِ دین کے بارے میں قوت و شدت ہوتی ہے اور یہ عیب نہیں بلکہ انتہائی کمال ہے۔

اسی لئے من حیث القوم قساوتِ قلبی، ماردھاڑ، عورتوں، بچوں اور بوڑھوں پر غیظ آمیز درندگی کے مظاہرے اس امت سے سرزد نہیں ہوتے، ہاں یہ امت اسلامی اصول ہی کو ترک کر دے اور ازروئے نفاق اپنے کو مسلم کہتی رہے تو اس کی ذمہ داری اُن بے اصول افراد پر عائد ہوگی جو اپنے اصول وعمل کے تارک ہیں نہ کہ اُن اُصول پر جو متروک ہو جائیں، لیکن پھر بھی ایسے ناپاک امور پوری قوم متحدہ انداز اور حمیتِ جاہلیت سے ہمہ گیر محاذ بنا کر نہیں کر سکتی کہ یہ افعالِ شنیعہ اس قوم کے مزاج اور افتادِ طبع کے منافی اور قطعاً خلاف ہیں۔

اخوت ومساوات

اسی پالیسی (اخوت ومساوات) کا دوسرا نتیجہ اسلام میں حقوق کی مساوات نکلتا ہے، گویا اگر رعیت کے ایک ادنیٰ آدمی کا حصہ ایک چادر ہوگی تو امیر المؤمنین کے حصہ میں بھی ویسی ہی ایک چادر آئے گی، البتہ لوگوں میں شخصی یا قبائلی ضروریات کا تفاوت ممکن ہے اور امارتِ شرعیہ میں اس کی رعایت بھی ممکن ہے، لیکن آئینی حقوق میں اسلام کوئی کمی بیشی گوارہ نہیں کرتا کہ اس سے اس کے قانونِ عدل ومساوات پر حرف آتا ہے، اسی لئے امت کے ایک غریب اور خلیفۂ وقت کا روزینہ قریب ہی قریب رہتا ہے، خود خلافت کی ضرورت سے کسی شخص کے ذریعہ مصارف زیادہ کرائے جائیں تو وہ مساوات کے منافی نہیں ہیں، مگر ایسے مستثنیات امارتِ شورائیہ کے فیصلہ کے ماتحت عمل

میں لائے جاسکتے ہیں نہ کہ شخصی خواہشات کے تحت۔

ذات پات کی اونچ نیچ کی کمی

اسی اخوت ومساوات اور عدلِ عام کے قانون سے حقوق کی اونچ نیچ کے اُن تمام معیاروں نسلیت، وطنیت، قومیت اور مالیت وسرمایہ داری وغیرہ کی جڑ کٹ جاتی ہے جو دنیا کی اقوام نے حکومتوں میں اختراعی طور پر اپنے اپنے مفاد کی خاطر قائم کررکھے ہیں اور چند افراد کی اونچ کی خاطر کروڑوں انسانوں کو نیچ بنادیا ہے۔ امارتِ شرعیہ نے اس اونچ کے معنی مقبولیت عنداللہ لے کر اسے عام بنایا ہے کہ ہر فرد اونچا ہوسکتا ہے، مگر اس اونچ نیچ کے حقیقی معیار کی رو سے نہ کہ اختراعی معیار سے، اور وہ حقیقی معیار تقویٰ وطہارت اور دین ہے۔

قربِ مراتب کا معیار

پس یہ ذات پات کی اونچ نیچ نہیں بلکہ روحانی مقامات کا فرقِ مراتب ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اسلام میں اونچ نیچ اصل ونسب سے نہیں ہوتی بلکہ علم وادب سے ہوتی ہے۔ مادی رشتوں کی اونچ نیچ معتبر نہیں بلکہ روحانی رشتوں سے اونچ نیچ کا اعتبار ہے، مگر اس سے اونچ نیچ دنیا میں فساد کا ذریعہ نہیں ہوسکتی، کیوں کہ دینی حیثیت کی بڑائی اور اونچ کا حاصل تواضع وخاکساری کے مقامات طے کرنا ہے یعنی اخلاقی اور دینی حیثیت سے کوئی شخص جتنا اونچا بنتا جائے گا اتنا ہی اپنے کو نیچا سمجھتا جائے گا اور اتنا ہی اپنے بنی نوع پر شفیق ومہربان اور ان کا ہمدرد بنتا جائے گا، اور ظاہر ہے کہ یہ ایثار وہمدردی کی نوعیت اس قدر اونچی ہوجانے پر لوگ اس سے محبت کریں گے نہ کہ اس سے عداوت، اور محبت سے حسنِ معاشرت پیدا ہوتی ہے نہ کہ فساد اور شرانگیزی، اس لئے دنیا کے مادی رشتوں نسل، وطن، قوم، خون، رقبہ وغیرہ کی اونچ نیچ منبع فساد ہے اور روحانی رشتوں، ایمان، دیانت، اخلاق، تقویٰ وغیرہ کی اونچ نیچ منبع صلاح وخیر ہے۔ اس لئے اسلامی حکومت نے مادی اونچ نیچ کو مٹا کر روحانی فرقِ مراتب کا راستہ کھولا ہے، تاکہ دنیا امن وصلاح کا گھرانہ بن جائے اور عالم میں سے بشری کمزوریوں کے فسادات مغلوب ہوجائیں۔ اسی معیار پر قرآن عزیز نے روشنی ڈالی ہے:

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللّٰهِ اَتْقَاكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ.

اور تم کو مختلف قومیں اور مختلف خاندان بنایا تا کہ ایک دوسرے کو شناخت کر سکو، اللہ کے نزدیک تم سب میں بڑا اشریف وہ ہے، جو سب سے زیادہ پرہیز گار ہو۔ اللہ خوب جاننے والا پورا خبر دار ہے۔

پس اس معیار کی رو سے جو اونچا بنتا ہے وہ اوروں سے زیادہ عوام میں گھل مل جاتا ہے اور اس کی شفقتیں عوام پر ان کے ماں باپ سے بھی زیادہ ہو جاتی ہیں۔ پس اسلام میں بڑائی کے معنی آدمیت کے ساتھ آدمیوں میں گھل مل جانے کے ہیں نہ کہ حیوانیت کے ساتھ انسانوں سے کٹ کر ان پر تعلّی و تفاخر کرنے کے۔

اصولِ خمسہ کی بحث کا خلاصہ

بہر حال ان اصولِ خمسہ سے جو امارتِ شورائیہ کی اساس ہیں، امارت کی مطلق العنانی، ڈکٹیٹری، قانون سازی یعنی آئین بازی، موروثی گدی نشینی، خاندانیت، نسلی امتیازات، لامرکزیت، فوضویت، عددی اکثریت یا کثرتِ رائے کو اساسِ اصولِ فیصلہ سمجھا جانا، استعماریت، غلام سازی، جوع الارض، اقوامِ عالم کو ذاتی یا قومی طور پر محکوم بنانے کی سازشیں، پارٹی سسٹم سے لڑانے اور حکومت کرنے کا اصول، وطنیت اور قومیت کے اصنام کی پوجا وغیرہ جیسے مہلک اور غیر معقول اصول و مقاصد مردود ٹھہر جاتے ہیں اور اس کے بالمقابل آسمانی بادشاہت کی روشنی میں اسلام کی امارتِ شورائیہ کے یہ اصول نکل آتے ہیں، مطلق العنانی کے بجائے اتباعِ حق، موروثیت کے بجائے انتخابِ اصلح، کثرتِ رائے کے بجائے قوتِ دلیل، شخصیت کے بجائے جمہوریت، فوضیت کے بجائے مرکزیت، غلام سازی کے بجائے غلامیٔ حق، محکومیت کے بجائے اخوت، اونچ نیچ کے بجائے مساوات، پارٹی سسٹم کے بجائے وحدتِ ادارت اور توحید مقصد، وطنیت و قومیت کے بجائے دینیت اور اخلاقیت وغیرہ۔

پس پہلے اصول ملوکیت کے ہیں اور دوسرے خلافتِ الٰہی کے، ملوکیت کا نتیجہ عالم میں فساد و

بدامنی ہے، کیوں کہ وہ انسانی جبر واکراہ، ذاتی جاہ واقتدار، حق تلفی اور خالص سیاسی اتار چڑھاؤ پر مشتمل ہوتی ہے۔ بہ فحوائے آیت کریمہ:

اِنَّ الْمُلُوْكَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْيَةً اَفْسَدُوْهَا وَجَعَلُوْآ اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً، وَكَذٰلِكَ يَفْعَلُوْنَ.

والیانِ ملک جب کسی بستی میں داخل ہوتے ہیں تو اس کو تہ و بالا کر دیتے ہیں اور اس کے رہنے والوں میں جو لوگ عزت دار ہیں ان کو ذلیل کیا کرتے ہیں اور یہ لوگ بھی ایسا ہی کریں گے۔

اور خلافتِ الٰہی کا ثمرہ عالم میں امن وسکون ہے کہ وہ ایمان داری، محبتِ باہمی، دیانت، حق پسندی اور خدمت خلق اللہ پر مشتمل ہوتی ہے۔ بہ فحواء آیت کریمہ:

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ م بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا.

تم میں جو لوگ ایمان لاویں اور نیک عمل کریں، ان سے اللہ تعالیٰ وعدہ فرماتا ہے کہ اُن کو زمین میں حکومت عطاء فرمائے گا، جیسا کہ ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دی تھی اور جس دین کو ان کے لئے پسند کیا ہے، اُس کو ان کے لئے قوت دے گا اور ان کے اس خوف کے بعد اس کو مبدل بہ امن کر دے گا۔

سچی اور مخلص حکومت کا صحیح نمونہ

بہر حال یہ اصولی نتائج ہیں جو خلافت کے ان پانچ اساسی اور معیاری اصول سے پیدا ہوتے ہیں، یہ ارکانِ خمسہ گویا ایک سچی اور مخلص حکومت کا دستورِ اساسی ہیں، جن کی رُو سے کسی حکومت کو مقبول یا مردود ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

حکومت کے اس طرزِ خاص کی بناء ایک ہی ہے کہ حکومت صرف خدا کا حق ہے اور بادشاہی صرف آسمانی بادشاہت کا نام ہے، اس لئے آسمانی باشاہت ہی بادشاہتوں کے پرکھنے کا صحیح معیار بن سکتی ہے، جو بھی حکمرانی اس آسمانی بادشاہت کے دستورِ اساسی پر جس حد تک منطبق ہوگی اس حد تک وہ مقبول حکومت کہی جائے گی، ورنہ رد کئے جانے کے قابل ہوگی۔ خلافت چوں کہ نام ہی اس

حکومت کا ہے جو کلیتہً آسمانی بادشاہت پر منطبق ہو، اس کا کامل نمونہ ہو اور ہر جہت سے اس کا ظل اور عکس ہو، اس لئے حقیقی معنی میں حقیقی مقبولیت بھی اس ظلی حکومت کے حصہ میں آئے گی جیسا کہ ابھی امارتِ شرعیہ کے دستورِ اساسی سے واضح ہوا۔

خلافت سے واجب شدہ حقوقِ دوگانہ کے اثرات

ان پانچ اصول کے علاوہ خلافت کے وہ دو اصول جو رعایا سے متعلق ہیں، یعنی قلبی انقیاد وتسلیم اور ایک حسی سمع وطاعت ان کے آثار بھی مادّی طرزِ حکومت کے آثار سے جداگانہ ہیں۔

اولین حق کے چار ثمرے

مثلاً قلبی انقیاد وتسلیم ایک بنیادی اور حقیقی وفاداری ہے جو حکومت کے ساتھ قلب میں جاگزیں ہوتی ہے۔ اس لئے ایجی ٹیشن اور مخالف مظاہروں کی جڑ کٹ جاتی ہے جو فساد فی الارض اور مزیل امن وسکون ہے۔ ساتھ ہی ڈپلومیسی اور عیاری کی بنیاد بھی منہدم ہو جاتی ہے۔ اسی کے ساتھ حکومت کے مخالف عام پروپیگنڈہ کرنے کی صورتیں بھی ختم ہو جاتی ہیں، اسی سے سازشوں کا سسٹم بھی منقطع ہو جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ تشویشات اور قلوب کی پراگندگی باقی نہیں رہتی اور دوسرے لفظوں میں حقیقی امن وعافیت کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔

پس ان حکومتوں میں جہاں ایجی ٹیشن قانونی چیز ہو، مظاہرے آئینی ہوں، ڈپلومیسی اور نفاق اصول کا درجہ رکھتا ہو، حکومت کے خلاف پروپیگنڈے جائز ہوں اور ان امور سے سازشی جذبات کو پرورش کا موقعہ ملتا ہو، نہ حقیقی امن قائم ہو سکتا ہے، نہ خلوص وصداقت کے جذبات پرورش پا سکتے ہیں۔ بلکہ یہ اس کی صاف دلیل ہوگی کہ حکومت میں خود تذبذب کے جراثیم موجود ہیں اور وہ مخلصانہ طرز پر رحم وکرم، عدل وانصاف اور بہی خواہیٔ رعایا کے جذبات میں قاصر ہے، اس لئے وہ ان مظاہروں کو قلبی اخلاص سے روکنے پر قادر نہیں ہے۔ اور جب راعی ورعایا سب ہی دورخی کی پالیسی رکھتے ہوں، گویا حکومت ومحکومیت دونوں کے لئے خلوص وسچائی بے معنی ہو، تو نہ وہ حکومت ہی دیرپا ہو سکتی ہے اور نہ وہ اپنی رعایا کو اور رعایا حکومت کو مطمئن کر سکتی ہے، حکومت ہر وقت رعایا کی وفاداری

کا رونا روتی رہے گی اور رعایا ہمیشہ اس کی سنگ دلی کا جھینکنا جھینکتی رہے گی، گویا راعی رعایا پر لعنت بھیجتے رہیں گے اور رعایا راعی کو ملعون ٹھہراتی رہے گی۔

ان صورتوں میں ایسی حکومتیں جب کہ جبر و تشدد سے مظاہروں کو روکنے اور مخالف پروپیگنڈوں کو ختم کرنے کی صورتیں پیدا کریں گی تو یہ اور زیادہ باہمی بے اعتمادی کے جذبات کو ابھارنے کی صورتیں پیدا ہو جائیں گی، جس سے حکومت و رعایا کے تمام تعمیری کام رک جائیں گے اور جانبین سے دفاع و مدافعت پر ہی تمام قلبی اور دماغی قوتیں صرف ہوتی رہیں گی۔ ظاہر ہے کہ نہ ایسی حکومت کوئی کامیاب حکومت کہلائی جا سکے گی نہ ایسی رعایا ہی کامیاب رعایا ہوگی۔

ثانوی حق کا ثمرہ

ایسے ہی اس حکومت کے ساتھ جو مذکورہ اصولِ خمسہ پر پوری اتری ہوئی ہو، یعنی رعایا پر رحمت و شفقت بھی رکھتی ہو، عادل و منصف بھی ہو، حقیقتاً ظل اللہ ہو، جب کہ رعایا کی جانب سے حسی سمع و طاعت کا فریضہ ادا کیا جاوے گا اور ہر حکم کی تعمیل ہوگی، ہر قانون کا احترام ہوگا اور ہر اصول کی پابندی ہوگی، تو اس سے آئینی بغاوتوں کی جڑ کٹ جاتی ہے، جو قانون کے دائرہ میں رہ کر کی جاتی ہیں اور راعی و رعایا دونوں کے لئے تشویش و اضطراب کا باعث رہتی ہیں اور جس سے حکومت کی چلتی ہوئی مشین میں ہر وقت رکاوٹیں پیدا ہوتی رہتی ہیں، کیوں کہ اس آئینی یا جائز مگر ناگوار بغاوت کی صورت میں قلوب سے تو بغاوت ہوگی اور قوالب سے ظاہر داری کی سمع و طاعت، یا کاغذ میں تو سمع و طاعت ہوگی اور انفس میں سرکشی و نافرمانی اور یہ وہی نفاق کا چربہ ہے جو بنامِ اخلاص بروئے کار آتا ہے اور فضاؤں کو مکدر کر دیتا ہے۔

بہر حال جب کہ حکومت اُن اصولِ خمسہ کی حامل نہ ہو جو عرض کیے گئے، نہ اُس کی پالیسی رحم و کرم کی ہو، نہ اس کا مقصد تربیتِ رعایا ہو اور نہ اس کے یہاں جمہور کی کوئی وقعت ہو، نہ اس میں مرکزیت ہو تو قدرتی طور پر رعایا میں بھی نہ انقیاد و تسلیم ہوگا نہ سمع و طاعت اور وہ عموماً تو آئین کے پردوں میں چھپ کر بغاوت کے ساتھ نمایاں ہوتی رہے گی اور وقت آنے پر کھلی بغاوت بن جائے گی اور ملک کی عزت و ہم آہنگی ختم ہو جائے گی۔

بہرحال ملک کا حقیقی سکون انہی اصولِ ہفت گانہ میں منحصر ہے، اگر امراء اصولِ پنج گانہ سے ہٹ جائیں تو رعایا اصولِ دوگانہ سے ہٹ جائے گی اور پھر دونوں کی باہمی بے اعتمادی سے باہمی بے چینی انمٹ ہو جائے گی۔

خلاصۂ کلام

یہ تھا خلافت کے اصولِ ہفت گانہ کا ڈھانچہ اور اُس کے ثمرات، اور پھر اس سے رَد شدہ ناہموار طریق کا خلاصہ، جس سے یہ واضح ہو گیا کہ آسمانی بادشاہت اور زمینی خلافت ایک دوسرے پر اسی طرح منطبق ہیں جس طرح ایک صادق القول کے اقوال اس کے افعال پر منطبق ہوتے ہیں، اور قول وفعل میں کوئی نامطابقی نہیں ہوتی۔

پس آسمانی بادشاہت خدا کے افعال کی سلطنت ہے، جسے تکوین کہتے ہیں اور زمینی خلافت خدا کے اقوال کی سلطنت ہے اور اس سے زیادہ سچا کون ہے کہ اس کے قول وعمل میں مطابقت ہو؟ اس لئے خلافتِ ارضی کلیتہً بادشاہتِ آسمانی پر منطبق ہے اور ایک سچی اور مخلصانہ حکومت کے لئے نمونہ اور اس کے ردوقبول کا معیار ہے، البتہ اس مطابقتِ قول وفعل کی قدرے تشریح درکار ہوگی، جس کے لئے چند مثالیں کافی ہوں گی۔

آسمانی بادشاہت اور زمینی خلافت کے آثار کی یکسانی اور اُس کی چند مثالیں

آسمانی بادشاہت کے اصول وفروع کے ڈھانچے اور حقیقت پر زمینی خلافت کو منطبق دیکھنے اور باور کرنے کے لئے حسب ذیل مثالوں پر غور کیا جائے، جس سے وہ آسمانی بادشاہت کا حقیقی ظل اور عکس ثابت کی جاسکتی ہے۔

(۱) نظامِ اجتماعی

مثلاً تکوین کے دائرہ میں متضاد عناصر کی اس قدرتی ہیئتِ اجتماعی سے جس سے ان عناصر کی بقاء وحیات وابستہ ہے، واضح ہے کہ زندگی کے معنی ہی نظامِ اجتماعی کے ہیں، جسے آسمانی بادشاہت نے قائم کر رکھا ہے اور ہلاکت وتباہی کے معنی ہی انتشار و پراگندگی کے ہیں، جو عناصر کی طبعی رفتار ہے۔

پس اسی طرح تشریع کے دائرہ میں اسلامی حکومت وہی کہلائی جا سکتی ہے، جس میں تمام مختلف الطبائع انسانوں کی عادت وعبادت اور تمدن ومعاشرت کا نظامِ جماعت تحتِ اخوتِ عامہ اور عالمگیر برادری کے رنگ میں قائم کیا گیا ہو، تاکہ وہ انسان جو اپنی جبلت سے **بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ** کے مصداق ہیں، اس نظامِ اجتماعی کے مخصوص دائرہ میں **اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ** اور عمومی دائرہ میں **اشهد ان الناس كلهم اخوة** کے مصداق بن جائیں۔ اس طرح ہلاکت سے بچ کر بقاء ودوام کے مالک بن جائیں اور یہ ظاہر ہے کہ نظامِ اجتماعی نہ فوضویت اور بھیڑ کا نام ہے نہ ڈکٹیٹری کا، بلکہ امارتِ شورائیہ عادلہ کا نام ہے کہ اُسی نے یہ مقاصد ماضی میں بھی پورے کیے ہیں اور وہی مستقبل میں بھی پورا کر سکتی ہے۔ **لايصلح اخر هذه الامة الا بما صلح اولها.** (مقولہ امام مالکؒ)۔

(۲) علم واخلاق

یا مثلاً آسمانی بادشاہت میں جو علوم مدارِ کار ہیں ان میں علمِ ذات وصفاتِ الٰہی کو اصل قرار دیا گیا ہے، جسے علم شرائع کہتے ہیں اور علم صنائع کو اس کا تابع اور وسیلہ رکھا گیا ہے، جسے علم طبائع کہتے ہیں۔ چنانچہ ملائکۂ شرائع کو اونچا اقتدار دیا گیا ہے کہ جبریل سید الملائکہ ہیں، جو عاملِ وحی ہیں اور ملائکۂ طبائع کو جو باد و باراں، نور و ظلمت، رزق وحظوظ وغیرہ پر مقرر ہیں ان سے کم درجہ رکھا گیا ہے، کہ وہ علمِ ادنیٰ کے حامل ہیں۔

اسی طرح خلافت میں علی الاطلاق کمال وہی ہوگا جو علومِ شرائع سے پیدا ہو کہ وہ ہی مقصودِ اصلی اور تہذیبِ نفس کے لئے قوامِ زندگی ہے۔ علومِ طبائع اور مادہ کی ذات وصفات سے متعلقہ علوم مثلاً سائنس، فلسفہ، ریاضی، ہیئت، معاشیات، اقتصادیات وغیرہ سے حاصل شدہ کمال کو علی الاطلاق کمال

نہ کہا جائے گا بلکہ جس حد تک وہ مقصود میں معین ہو کمال سمجھا جائے گا اور جس حد تک مقصود سے کٹ کر استقلالی شان پیدا کرنے اور مخل مقصود ہونے لگے وبال سمجھا جائے گا۔ پس اسلامی امارت میں انسانوں کی رفعت و پستی کا معیار علومِ شرائع اور تہذیبِ نفس ہوں گے نہ کہ علومِ طبائع اور آزادیٔ نفس، پس یہاں فلسفی کو اقتدار نہ ملے گا بلکہ عارف کو ملے گا۔

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ.

کیا علم والے اور جہل والے برابر ہوتے ہیں؟

پھر ایسے ہی یہاں الٰہیات کے آثار تقویٰ و پرہیزگاری، دیانت وراست بازی، شفقت و خیر خواہی اور ایثار و ہمدردی وغیرہ باعثِ سربلندی و مقبولیت ہوں گے، جن سے عالم میں سعادت و برکت پھیلتی ہے نہ کہ طبعیات اور مادیات کے آثار خود غرضی، نفاق وشقاق، مکر و چالاکی، ڈپلومیسی اور عیاری وغیرہ، جن سے دنیا میں نحوست و بے برکتی پھیلتی ہے۔

(۳) نمائش سے گریز

ایسے ہی آسمانی بادشاہت میں مظاہر وشوکت، تخت و تاج، عبا و قباء، خزائن و دفائن، باغات و جنات وغیرہ سامان کروفر سب ہی کچھ ہیں، مگر معنویت میں ہیں نہ کہ نمائشی رنگ میں ہیں۔

ایسے ہی خلافت میں بنیادی چیز نمائش نہ ہوگی بلکہ معنویت وحقیقت ہوگی۔ یہاں امیر کا تاج سونے چاندی اور موتیوں کا نہ ہوگا بلکہ فضل و کمال کا ہوگا۔ امیر کا تخت یاقوت و زمرد کا نہ ہوگا بلکہ معمولی فرش اور چٹائی کا ہوگا، یعنی مسندِ تمکین و وقار ہی اس کی اصل مسند ہوگی۔ یہاں ایوانِ عمارت اور شاہی قلعے قیمتی پتھروں کے نہ ہوں گے بلکہ خانۂ خدا کی چہار دیواری کی صورت میں ہوں گے، یہاں عبا و قباء، لباس وتقویٰ ہوگا نہ کہ ریشم و کتاں۔

یہاں امراء وخلفاء کا ذاتی جوہر ہوسنا کی نہ ہوگا بلکہ غناء وصبر ہوگا جو آسمانی بادشاہ کا کمال ہے۔ یہاں اصل مقصود روٹی اور سودبٹہ سے تکاثرِ اموال نہ ہوگا بلکہ استقلال کے ساتھ اصل مقصد خدا پرستی اور حق وصداقت کی اشاعت ہوگا۔ غرض خلیفہ وخلافت اصلی شہنشاہ اور اس کی حقیقی شوکت کے انداز پر

ہوں گے کہ حسبنا عزۃ الاسلام (مقولہ فاروقی ہے)۔

(۴) بے تکلفی

آسمانی بادشاہت کی ہر صنعت وحرفت فطری ہے نہ کہ بناوٹی اور نمائشی، ایسے ہی خلافت میں بھی تصنع وبناوٹ اور تکلف کا پرداز نہ ہوگا کہ مثلاً لفظی ہمدردیاں بہت ہوں اور دلوں میں نفاق بھرا ہوا ہو، تعمیروں پر بورڈ حق وصداقت کے لگے ہوئے ہوں اور اندر فواحش ومنکرات کا جماؤ ہو، اُوپر سے ٹیپ ٹاپ ہو اور اندر کچھ نہ ہو، دفتری اور کاغذی تشکیلات کی بھرمار ہو اور واقعیت ندارد ہو، مسل میں نمائشی انصاف کے مزین الفاظ ہوں اور واقعہ میں انصاف کا خون ہو۔ غرض گندم نمائی وجوفروشی اس امارت کے خمیر میں نہیں ڈالی گئی۔ وَمَآ اَنَامِنَ الْمُتَکَلِّفِیْنَ اور اتقیاء امتی براء من التکلّف.

(۵) فتح قلوب

آسمانی بادشاہت کا سکہ دلوں پر چلتا ہے، جیسا کہ ثابت ہوا، خلافت میں بھی صرف اجسام ہی فتح نہیں کیے جاتے بلکہ قلوب وارواح فتح کیے جاتے ہیں اور اس حکومت کا تسلط دلوں پر ہوتا ہے۔ ان اللّٰہ لا ینظر الی صورکم واموالکم ولٰکن ینظر الٰی قلوبکم واعمالکم.

(۶) ہمہ گیری

آسمانی حکومت عالمگیر ہے، جس سے کائنات کا کوئی گوشہ خالی نہیں، خلافتِ عامہ بھی مقامی یا محدود الوطن یا محدود القومیت نہیں بلکہ ہمہ گیر ہے۔ لایبقٰی علی ظھر الارض بیت مدر ولا وبر الا ادخلہ اللّٰہ کلمۃ الاسلام بعز عزیز وذل ذلیل۔

(۷) عدمِ منافرت

آسمانی بادشاہت منافرتِ باہمی پھیلا کر حکمرانی نہیں کرتی بلکہ متضاد عناصر کو جوڑ کر اُن کو پروان چڑھاتی ہے، خلافت کی اساس بھی محبت والفتِ باہمی ہے، منافرتِ باہمی نہیں۔ بشرا ولا تنفرا یسرا ولا تعسرا وتطاوعا ولا تختلفا۔

(۸) مرکزیتِ خواص

آسمانی بادشاہت میں عوام خواص کے تابع ہیں اور کثرتیں وحدتوں کی طرف لوٹ رہی ہیں، حتیٰ کہ آخری مرجع الامر وحدت الوحدات اور علت العلل ذاتِ بابرکاتِ خداوندی ہے۔ غرض یہاں اتباع کا کارخانہ عموم سے خصوص کی طرف چلتا ہے نہ کہ برعکس، خلافت میں بھی خواص عوام کے تابع یا ان کے کارندے نہیں بلکہ ان کے مربی اور متبوع ہیں، یہاں رائے عامہ حکمرانی نہیں کرتی بلکہ قانونِ حق جن کے سینوں میں ہو وہی خواص کہلاتے ہیں، ان میں سے امیر کے انتخاب میں عوام کی رائے بواسطۂ خواص ضرور معلوم کی جائے گی لیکن قیامِ نظم عوام کی جزئی آراء پر نہ ہوگا بلکہ قانونِ حق پر: وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْوَآءَ هُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰاتُ وَالْاَرْضُ۔

(۹) نصب العین کی صداقت

آسمانی بادشاہت میں حکومت ذریعۂ عیش اور وسیلہ حرص وہوا نہیں بلکہ واسطۂ ربوبیت ہے۔ خلافت میں بھی امارت ذریعۂ تربیت وتکمیلِ بشریت ہے۔ اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ۔

(۱۰) رعایتِ طبائع

آسمانی بادشاہت میں ہر نفس پر بقدرِ وسعت بار ڈال کر رحمتِ عامہ کا ثبوت دیا گیا ہے۔ خلافت میں قانونِ شرعی کی اساس ونفوذ بشریت کی طبعی سہولت وتیسیر پر رکھ کر مسامحتِ عامہ کا ثبوت دیا گیا ہے۔ بعثت بالحنیفة السهلة السمحة البیضاء لیلها ونهارها سواء۔

(۱۱) طریق انتخابِ خواص

آسمانی بادشاہت میں خواص کے انتخاب کا معیار عبادت وقرب ومقبولیت عنداللہ ہے، خلافت میں بھی رسائی اور سربلندی کا معیار اتباعِ حق اور محبوبیت عنداللہ ہے، نہ کہ عوام کا ووٹنگ اور کشاکشی الیکشن۔ قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ۔

(۱۲) نامزدگیٔ حق

آسمانی بادشاہت میں مقربین خاص ومصاحبین بااختصاص یا انتخابِ حق (نامزدگی) سے چنے جاتے ہیں یا اپنی نیازمندی اور کثرتِ عبادت سے مقرب ہوجاتے ہیں۔ خلافت میں بھی مقربینِ خلافت رسمی طور پر کسی الیکشن سے نہیں چنے جاتے بلکہ قوتِ تقویٰ وتقدس سے من جانب اللہ دلوں میں گھر کر کے مرجع خلائق بن جاتے ہیں۔ اَللّٰهُ يَجْتَبِىٓ اِلَيْهِ مَنْ يَّشَآءُ وَيَهْدِىٓ اِلَيْهِ مَنْ يُّنِيْبُ۔

(۱۳) مرجع الامر کی وحدت

آسمانی بادشاہت میں ہر چیز کا آخری مرجع تنہا ذاتِ حق ہے، خلافت میں بھی ہر علم وعمل کا محور و مرکز ذات وصفاتِ حق اور کمالاتِ الٰہی ہوں گے۔ وَاِنَّ اِلٰى رَبِّكَ الرُّجْعٰى۔

یہ چند نمونے بطور مثال کے عرض کئے گئے، اس انداز سے ہزاروں اصول اور بھی مستنبط ہوسکتے ہیں، جو سماوی بادشاہت اور خلافت میں ہم آہنگی اور یکسانی لئے ہوئے ہیں۔

خلاصۂ کلام

بادشاہت اور خلافت کا بنیادی فرق

بہرحال اصول ہوں یا فروع، اوصاف ہوں یا احوال، امارتِ شرعیہ یا خلافت کلیتہً آسمانی بادشاہت پر منطبق اور اس کا نمونہ ہے یعنی خلافت کوئی رسمی بادشاہت نہیں بلکہ اصلاحِ خلق اللہ میں حق تعالیٰ شانہٗ کی نیابت اور قائم مقامی ہے، اس لئے خلافت کو نہ رسمی بادشاہتوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے اور نہ اُن کے مروجہ طریقوں سے اسے حاصل کیا جاسکتا ہے، دنیا اگر اسلامی حکومت کا نام لے کر ملوکیت کی حکمرانی قائم کرنے کی سعی کرے گی تو اس سے وہ خدا کو دھوکہ نہیں دے سکتی، بادشاہت اور خلافت کے اصول وفروع اور مقاصد ونتائج میں زمین وآسمان سے بھی زیادہ فرق اور بونِ بعید ہے۔

قیامِ امن کیلئے خلافتی طرز اور بادشاہی طریقے میں کھلا فرق

دنیا کی رسمی بادشاہتوں کا زیادہ سے زیادہ نیک مقصد اگر اتفاق سے ہو جائے عالمِ آفاق میں امن وسکون قائم کرنا ہوسکتا ہے، تا کہ کوئی کسی پر زیادتی نہ کر سکے، قوی ضعیف کوستانے سے باز رہے، رعایا کا جان و مال اور آبرو محفوظ رہے، معاملات میں دخل فصل نہ ہو، دنگے فساد بند ہو جائیں اور اہل حقوق کو ان کے حقوق صحیح طور پر پہنچتے رہیں۔ لیکن خلافت کا نصب العین صرف عالمِ آفاق ہی کا امن و چین نہیں بلکہ دراصل عالمِ انفس کا امن وچین اس کا نصب العین ہے، جس سے پورے عالم میں اصلی اور حقیقی امن وچین قائم ہوتا ہے۔

خدائی حکومت میں

اخلاق کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے

کیوں کہ آفاقی چور اور ڈاکو اتنے خطرناک نہیں جتنے انفس کے چور اور ڈاکو یعنی نفس وشیطان خطرناک ہیں، جو اخلاق وایمان پر چھاپہ مارتے ہیں، نیز خدا اور بندے کے درمیان راستہ میں جو عبودیت اور اخلاقِ ربانی کا راستہ ہے زبردست رکاوٹ ہیں، اور ظاہر ہے کہ آفاق کا فساد حقیقتاً عالمِ انفس کے فساد کے تابع ہے۔

پس اگر جبری طور پر بادشاہی قوت سے ظاہری بدعملی کو روک بھی دیا جائے مگر قلوب میں اخلاقی فساد بدستور قائم رہے تو ممکن نہیں کہ عالمِ آفاق میں حقیقی امن وسکون قائم ہو جائے۔ مثلاً اگر قلوب میں حرص وطمع کا غلبہ ہے تو چوری ڈکیتی کا ظہور ناگزیر ہے، اگر قلوب میں ہوسنا کی اور شہوت پرستی کا زور ہے تو فحش اور زنا کاری کا ہونا ضروری ہے، اگر قلوب میں غفلت وقساوت کا طوفان موجود ہے تو ناشائستہ اور غیر مہذب افعال کا ظہور یقینی ہے، اگر قلوب میں جہالت وحماقت رچی ہوئی ہے تو جاہلانہ حرکات، احمقانہ باتوں اور مخلوق کی ایذا رسانیوں کا صدور لامحالہ ہوگا، کیوں کہ ان تمام ظاہری افعال کا

ظہور عالمِ انفس ہی کے اخلاقِ بد سے ہوتا ہے، جب تک اخلاق میں گندگی موجود ہے گندہ افعال سے کلی طور پر بچاؤ اوران کے انسداد کی کوئی صورت نہیں۔

قانونی دباؤ یا سیاسی طاقت سے اگر ظاہر میں کسی فعلِ بد کو جبری طور پر روک بھی دیا جائے تو جب تک اس کا مادہ قلب میں موجود ہے کبھی بھی ان افعال کا انسداد نہیں ہوسکتا اوراس لئے بداخلاقی کے ہوتے ہوئے کبھی بھی حقیقی اور پائیدار امن عالم میں قائم نہیں ہوسکتا۔ لیکن اگر قلوب میں سے حرص وطمع، ذوقِ فحش ومنکر، مذاقِ غفلت وقساوت، رنگِ جہل وحماقت نکل جائے یا مغلوب ہو جائے تو اس ذوق سے متعلقہ اعمال خود ہی مغلوب اور مفلوج ہو کر رہ جائیں گے۔

پس خلافت الٰہی نہ صرف بدکاریوں کو روک ہی دیتی ہے بلکہ دلوں سے ان کا ذوق بھی مٹا دینا چاہتی ہے، جو تربیتِ اخلاق کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے خلافتِ الٰہی کے نظام کی غرض وغایت مخلوق کو محض افعالِ بد سے باز ہی رکھنا نہیں بلکہ اخلاقِ بد کا مادّہ نکال کر لوگوں کے نفوس کا تزکیہ کرنا بھی ہے، تاکہ دنیا پاک نفوس سے آباد ہو کر پاکی کا گھرانہ بن جائے اور ہر ہر شخص کے دل میں بدی سے نفرت بھی پیدا ہو جائے اور نیکی کی طرف اس کا قلبی میلان بھی بڑھ جائے۔ اس لئے خلافت کا نظام جہاں افعال پر پہرہ بٹھلائے گا وہیں اخلاق کی نگرانی کا بھی ذمہ دار ہوگا، وہ صرف بازاروں درباروں ہی کو نہیں دیکھے گا، گھروں اور خانگی معاملات میں بھی اسی طرح مداخلت کرے گا جیسے ایک مربی اور شفیق باپ اپنی اولاد کے معاملات میں اخلاقی قوت سے دخیل ہو کر ان کے دلوں اور اخلاق کی اصلاح کرتا ہے، کیوں کہ یہ خلافت ملوکیت نہیں، جس کی حکومت صرف اجسام پر ہوتی ہے، بلکہ بالواسطہ حکومتِ ربانی ہے، جس کی حکمرانی قلوب وارواح پر بھی ہوتی ہے۔ اس لئے وہ ظاہر وباطن پر یکساں حاکم ومتصرف ہوگی۔ بہرحال سلاطین کی مساعی اگر وہ نیک نیت ہوں صرف اجسام اور ظواہر کی اصلاح تک محدود ہے اور خلفاء کی جدوجہد ارواح وقلوب تک کی اصلاح تک پہنچی ہوئی ہوتی ہے۔

قیامِ امن کا اسوۂ حسنہ

یہی وجہ ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (جو اکمل ترین خلیفۂ ربانی ہیں جہاں چوری،

زنا، قتل وغیرہ پر حدود و تعزیرات جاری فرماتے تھے وہیں آدھی آدھی رات اٹھ کر رعایا کے احوال و نفوس اور اُن کے ذکر اللہ اور یادِ الٰہی کی بھی نگرانی فرماتے تھے۔ مثلاً صحابہ میں سے کس نے تہجد پڑھا اور کس نے نہیں پڑھا، اور کس نے کس طرح پڑھا اور کس نے کس انداز سے، کون اپنے لیل و نہار کس طرح گزارتا ہے اور کون کس طرح، ذرا بھی کسی کی معاشرت اور اخلاق پر شبہ ہوتا تو فوراً اس کا معالجہ اور اصلاح و تربیت فرمائی جاتی تھی۔

غرض ملوکیت کی بنیاد ظواہر پر ہے اور خلافت کی ظاہر و باطن دونوں پر ہے، جس میں باطن اصل ہے اور ظاہر اس کے لئے وسیلہ۔ سلاطین صرف جسمانی راحت اور امن وسکون کی فکر میں رہتے ہیں اور خلفاءِ الٰہی روحانی لذات اور ابدی راحتوں کی تکمیل کے لئے تمام اجسام اور جسمانیات کو خادم اور وسیلہ بناتے ہیں۔

سلاطین کی محدود اور خلفاء کی حکومت وسیع

اس لئے سلاطین تو اجسام کے ظاہری کروفر اور نمائشی جاہ وجلال میں منہمک رہتے ہیں اور خلفاءِ الٰہی کے یہاں ظاہر کی سادگی اور بے تکلفی کے ساتھ باطنی عزت و وقار، اخلاقی متانت وسنجیدگی اصل سمجھی گئی ہے۔ صفاتِ کمال اور تاجِ علم ومعرفت کا لباس زیبِ روح ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ سلاطین کی نظر چوں کہ صرف ظاہر پر ہوتی ہے اس لئے ان کا اختراعی قانون بھی صرف ظاہری ضوابط پر ہی مشتمل ہوسکتا ہے کہ نہ وہ باطن کے نشیب وفراز کو جانتے ہیں نہ اس کا قانون بنا سکتے ہیں، لیکن خلافت کے معنی جب کہ ظاہر و باطن اور سر و علانیہ دونوں کی اصلاح کے ہیں، اس لئے خلافت کا قانون اختراعی کبھی نہیں ہوسکتا بلکہ اسی ذات کی تجویز سے مرتب شدہ ہوسکتا ہے، جو عالم السر والعلانیہ ہے اور شہود وغیوب پر یکساں نظر رکھتا ہے یعنی مالک الملک جل مجدہٗ وعز اسمہٗ۔

قانون سازی حقیقتاً انسانوں کے بس میں نہیں

اسی لئے خلافت کے سلسلہ میں تقنین (قانون سازی) کا حق غیر اللہ کو نہیں دیا گیا کہ وہ اس

جامع قانون کے بنانے پر قادر ہی نہیں ہے کہ علم بھی اس کا جامع نہیں، البتہ خلفاء کو جو الٰہی قانون کی پیروی سے اپنی فطرتوں کو مستنیر اور نورانی بنا چکے ہوں اور قانونِ الٰہی ان کا اوڑھنا اور بچھونا بن گیا ہو، قانون سے استنباط و قیاس کا ضرور حق ہے، جب کہ ان میں اس کی شرائط پائی جاویں، ورنہ وضعِ قانون کا انھیں کوئی حق نہیں۔

بہرحال حقیقی امن وسلامتی، اصلی تہذیب وشائستگی، حقیقی انسانیت، انسدادِ جرائم اور تکمیل فضائل دنیا میں صرف قانونِ الٰہی کی حکومت اور اس کے زیر اثر زندگی گزارنے سے ممکن ہے کہ اسی سے آسمانی بادشاہت کا نمونہ قائم ہوسکتا ہے، ورنہ ملوکیت کا رنگ جتنا تیز ہوتا جائے گا، جس کے معنی انسان پر انسان کی حکومت کے ہیں، اسی حد تک دنیا کی بدامنی اور بے چینی ترقی کرتی جائے گی۔

خلاصۂ بحث

حکومتِ الٰہی کے پندرہ دروازے

لیکن یہ صرف اسی صورت سے ممکن ہے کہ قانونِ الٰہی کو پوری زندگی یعنی اعتقادی، عملی اور کاروباری زندگی میں جاری کیا جائے۔ اسے محض ایک مذہب یا روحانیتِ محضہ کی نگاہ سے نہیں بلکہ ایک ایسے دستورِ زندگی کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے جو مہد سے لے کر لحد تک پھیلا ہوا اور انسان کی حیات پر چھایا ہوا ہو، جس کی تفصیل سابقہ ابواب میں گذر چکی ہے، ان تمام تفصیلات کو سمیٹ کر اگر خلاصہ کیا جائے اور نوعی طور پر یہ دیکھا جائے کہ اصولاً وہ کونسے عملی ابوابِ زندگی ہیں، جن پر قانونِ ربانی کی حکومت کا عمل ہوتا ہے، تو وہ کل پانچ نوعیں نکلیں گی۔

(۱) اعتقادات (۲) عبادات (۳) معاملات (۴) سیاسیات (۵) اخلاق۔

پھر ان میں سے ہر ایک نوع کے نیچے تین تین اقسام ہیں اور اس طرح زندگی کے تمام اصولی پہلوؤں کا نقشہ پندرہ اقسام پر مشتمل نکلے گا، جس کی تفصیل یہ ہے۔

اعتقادات کے سلسلہ میں تین قسمیں ہیں۔ ایک ذات وصفاتِ الٰہی کے بارے میں اسلامی تعلیمات کے مطابق اعتقاد رکھنا۔ دوسرے انبیاء وملائکہ اور رجالِ غیب کی صحیح نوعیت کو پہچاننا اور ماننا۔

اور تیسرے معاد، حشر ونشر اور جنت و نار وغیرہ کے بارے میں صحیح عقیدہ رکھنا۔ یعنی مبدأ، معاد اور نبوات کے متعلق صحیح اور مستند فکر واعتقاد۔

عبادات کے سلسلہ میں بھی تین قسمیں ہیں۔ عباداتِ بدنی جیسے نماز، روزہ، تلاوتِ قرآن مجید، اذکار، دعوات، درود شریف وغیرہ۔ دوسرے عباداتِ مالی جیسے زکوٰۃ، صدقات، وقف، بنائے مساجد ومہمان سرائے وخانقاہ و مدارس و پل و چاہ وغیرہ۔ تیسرے وہ عبادات جو بدن اور مال دونوں سے مرکب ہوں، جیسے حج، عمرہ، جہاد، اقامت اعیاد وغیرہ۔

معاملات کے سلسلہ میں بھی تین قسمیں نکلتی ہیں۔ ایک وہ معاملات جن میں عبادت ہونے کی شان بھی پائی جاتی ہے جیسے نکاح، خدمتِ والدین، پرورشِ اولاد، ہمسایوں کے حقوق، غلاموں کے حقوق، ہم نشینوں اور دوستوں کے حقوق، مہمانوں کے حقوق، اقارب واعزہ کے حقوق وغیرہ۔

دوسرے وہ معاملات جن میں عبادت ہونے کی شان نہیں گو نیتِ نیک سے باعث اجر وثواب بھی ہوتے ہیں جیسے بیع وشراء، اجارہ، رہن، شرکت، وکالت، کفالت، اکراء (کرایہ پر جائیداد اٹھانا) احیاءِ موات (بنجر زمینوں کو زراعت وغیرہ کے کام میں لینا) وغیرہ۔ تیسرے وہ معاملات جن میں ایک گونہ تبرع واحسان اور حسن سلوک کی شان پائی جاتی ہے جیسے ہبہ، قرض، اقراض، مضاربت (یعنی تجارت میں ایک کی مالی اور دوسرے کی عملی شرکت) وغیرہ۔

سیاسیات کے سلسلہ میں بھی تین قسمیں نکلتی ہیں۔ اول ایسے سیاسی امور جن میں عبادت ہونے کی شان بھی پائی جاتی ہے جیسے کفارات، کفارہ، دروغ حلفی، کفارۂ قتل، کفارۂ روزہ شکنی، کفارۂ ظہار (جیسے بیوی کو ماں بہن سے تشبیہ دے دینا) کفارۂ جماع بحالت حیض وغیرہ۔ دوسرے ایسے سیاسی امور جن میں سیاستِ محضہ پائی جاتی ہے، جیسے تعزیرات، قصاص حدود، سزائے زنا، سزائے شراب خواری، سزائے سرقہ، سزائے ڈاکہ زنی، سزائے گالم گلوج وغیرہ۔ تیسرے ایسے سیاسی امور جن میں سیاست کے ساتھ معاملہ ہونے کی شان بھی پائی جاتی ہے جیسے دیت، ضمان (تاوان) وغیرہ۔

اخلاق کے سلسلے میں بھی تین قسمیں۔ ایک اخلاق وہ ہیں جن کا تعلق اللہ سے ہے جیسے توکل واعتماد، رضاء وتسلیم، تفویض اور محبت وغیرہ۔ دوسرے وہ اخلاق ہیں جن کا تعلق مخلوق سے ہے جیسے

ایثار، سخاوت، شجاعت، جود و کرم، احسان، نصیحت، خیر خواہی، خدمتِ خلق اللہ، شفقت اور سہولت وغیرہ۔ تیسرے وہ اخلاق ہیں جن کا تعلق خود اپنے نفس سے ہے جیسے قناعت، زہد، صبر، استخلاء (خلوت پسندی)۔

اصولاً انسانی زندگی کے یہ کل پندرہ گوشے ہیں، جن سے آدمی کی زندگی باہر نہیں جاسکتی۔ خیال وفکر پر اعتقاد حاوی ہیں، عمل پر عبادات، معاملات اور سیاسیات حاوی ہیں اور مواد و ملکاتِ باطن پر اخلاق حاوی ہیں۔ اور جب ایک انسان کے فکر، عمل اور خلق کے راستہ سے قانونِ الٰہی کی حکومت داخل ہوکر اس پر مستولی ہو جاوے، جس سے نہ دل کے گوشے چھپے ہوئے رہیں نہ اعضاءِ بدن کے حرکات وسکنات الگ رہیں اور نہ دماغ کی چولیں یکسو رہیں، تو اس صورت میں اسے فطری حکومت یا خدائی حکومت کی رعایا شمار کرنے میں کوئی تامل نہ کیا جائے گا، ورنہ ترکِ عبادت واخلاق کے ساتھ سیاسیات میں انہماک یا ترکِ معاملات واداءِ حقوق کے ساتھ عبادت واخلاق میں انہماک یا ترکِ اعتقاد کے ساتھ سیاست وعبادت کا شغل یا ان سب امور میں برابر کے انہماک کے ساتھ طریق عمل کا تصنع اور بناوٹ یعنی خدائی قانون سے الگ ہوکر خود ساختہ اصول وقوانین کے تحت زندگی بسر کرنا گویا خلافِ قانون زندگی اسے فطری حکومت کی رعایا نہیں بنا سکتی، بلکہ وہ مصنوعی اور بناوٹی حکومت کا ایک فرد کہلائے گا، جو خدائی حکومت کا مجرم ہوگا اور اگر اس پر بھی وہ خدا کی حکومت کی رعیت ہونے کا اعلان کرتا رہے گا تو اسے حکومتِ غیر کا جاسوس سمجھا جائے گا، جسکے ساتھ معاملہ ویسا ہی کیا جائے گا۔

بہر حال فطری حکومت میں داخل ہونے کے یہ پندرہ دروازے ہیں، جو ہم نے آخر میں بطور خلاصہ کے کھول دیئے ہیں اور یہی اس حکومت کی رعایا ہونے کی علامت بھی ہیں، جن سے خدائی رعیت باول نگاہ پہچانی جاسکتی ہے۔ پھر ان دروازوں تک پہنچا دینے والے دلائلِ راہ جن کی روشنی میں راستہ طے کر کے دروازہ تک پھر دروازہ سے اندرونِ قصر تک اور پھر اس سے آگے خود بادشاہ کی ذاتِ اعلیٰ تک رسائی ہو جائے، سات ہیں: کتاب وسنت، اجماع وقیاس، استصحاب وتعامل اور اباحتِ اصلیہ۔ اگر ان میں سے کوئی دلیلِ راہ نہ بنے تو نہ اس فطری حکومت کی سڑک پر نظر پڑسکتی ہے نہ دروازے نہ قصر شاہی اور نہ بادشاہِ مطلق کی ذات بابرکات۔ اس لئے بطور خلاصہ فطری حکومت کے

قانون حکومت کی سات قسمیں اور وظائفِ رعایا کی پندرہ قسمیں نکل آتی ہیں، جن سے انسانی زندگی کا کوئی گوشہ باہر نہیں جاسکتا۔

خلافت کے سوا کسی مصنوعی نظام میں سُکھ میسر نہیں آ سکتا

بہرحال اس بحث سے یہ واضح ہوگیا کہ دنیا میں قیامِ امن کا طریقہ سلطنت اور بادشاہیت نہیں ہے بلکہ خلافت ہے، جس کا نام فطری حکومت ہے۔ شاہیت کی دنیا اس نقطہ تک تو آ گئی ہے کہ شاہیت اور ڈکٹیٹرشپ باعثِ امن وصلاح نہیں بلکہ باعثِ بے چینی وفساد ہے، اس لئے دنیا کی اکثریت شاہیت اور ڈکٹیٹرشپ کے مٹانے کی فکر میں جدوجہد کر رہی ہے، لیکن اس سے ہٹ کر ابھی وہ خلافت تک نہیں پہنچ سکی ہے بلکہ جمہوریت کے نام پر عوامی حکومت کے عنوان تک آسکی ہے، حالاں کہ ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ اول تو جمہور کی موجودہ رنگ کی حکومت خود ایک مستقل فساد ہے، جو ڈکٹیٹرشپ سے بھی زیادہ بدتر ہے، بلکہ ایک بدترین قسم کی منافقانہ ڈکٹیٹرشپ ہے، کیوں کہ اس صورت میں جمہور کا نام لے کر شخصیتیں اپنی اغراض پوری کرتی ہیں، جس میں ڈکٹیٹری کے علاوہ نفاق اور دھوکہ دہی بھی شامل ہے۔ اور اگر یہ جمہوریت اصطلاحی ہے تو وہ پارٹی سسٹم ہے، جو ڈکٹیٹرشپ سے زیادہ مہلک عذاب اور بدامنی و اضطراب کا مؤثر ترین ذریعہ ہے کہ اُس میں کسی وقت بھی جماعتوں کی کشاکشی کے سبب امن وسکونِ قلب میسر نہیں آ سکتا۔

اس لئے شاہیت سے ہٹ کر منافقانہ ڈکٹیٹری، اضطراب آفریں لامرکزیت یا پھر استبدادی مرکزیت کسی میں بھی قلوب کو چین اور دنیا کو سُکھ نہیں مل سکتا۔ بالفاظِ دیگر جب تک انسان کی حکومت انسان پر ہوگی خواہ وہ کسی بھی صورت میں ہو اور جب تک انسان کے اختراعی قانون کا تسلط انسان پر رہے گا خواہ وہ کتنے ہی متین اور معقول پیرایوں میں ہو اس وقت تک انسان انسان سے عافیت میں نہیں رہ سکتا، انسانی عافیت کی ایک ہی صورت ہے کہ انسان انسان سب برابر ہوں اور انسانیت سے بالاتر طاقت کے نیچے مساویانہ زندگی بسر کریں، تا کہ ان کے قلوب کا رخ ایک دوسرے کی طرف سے ہٹ کر صرف اپنے حقیقی مرکز کی طرف جھک جائے، جس کی طرف جھکنے ہی سے ان کا نفسانی فساد

مٹ سکتا ہے اور رحمانی جذبہ اُن میں اتر سکتا ہے، اس طرح آدمی آدمی کے لئے باعثِ رحمت وامن بن سکتا ہے۔

مباحثِ کلام کا نچوڑ

الحاصل یہ زبوں حال اور بدمآل دنیا اس وقت تک امن وسلامتی کا منہ نہیں دیکھ سکتی جب تک اس عالمگیر نظامِ اجتماعی کو قبول نہ کرے۔

(۱) جس کا دستورِ اساسی مذکورہ سات اصول پر مبنی ہو، جن کو ہم نے سبع سنابل کے عنوان سے واضح کیا ہے۔

(۲) جس کی راہ کے دلائل مذکورہ سات حجتیں ہوں، جو خلاصہ میں گنائی گئی ہیں۔

(۳) جس کی کاروباری اور عملی زندگی مذکورہ پندرہ نقشوں میں منضبط ہو، جن کو قریبی اوراق میں کھولا گیا ہے۔

(۴) جس کے اوصاف واحوال آسمانی بادشاہت کے سے ہوں۔ جس کے نظام کی توسیع اخوت، مساوات، عدل اور باہمی شفقت ومحبت کی بنیادوں پر ہو، جن کو اس آخری فصل میں بعنواناتِ مختلفہ نمایاں کیا گیا ہے۔ کہ اس کے بغیر نہ اس شہنشاہِ حقیقی کی حکومت کا نقشہ دنیا کی آنکھوں کے سامنے آسکتا ہے نہ ہی اس کے ساتھ عقیدت کیشی اور وفاداری کے جذبات وابستہ ہو سکتے ہیں، اور نہ ہی امن حقیقی اور سکونِ قلبی کی بشاشتیں دلوں میں بھر سکتی ہیں۔

خلافتِ ظاہرہ کا قیام خلافتِ باطنہ پر موقوف ہے

مگر یہ ظاہر ہے کہ اس صالح ترین نظامِ اجتماعی کا نقشہ اس وقت تک قائم نہیں ہوسکتا، جب تک اس نقشہ کے مطابق صالح ترین افراد کا قوم میں ظہور نہ ہو، جن کے قلوب اس نظام کو چلانے کے لئے بے چین اور مستعد ہوں، اور ظاہر ہے کہ قلوب میں یہ استعداد، صلاحیت، تصفیۂ باطن اور تکمیل اخلاق کا نام خلافتِ باطنہ ہے۔ تو واضح نتیجہ نکل آتا ہے کہ خلافتِ ظاہرہ (یعنی فطری حکومت) کا قیام بغیر خلافتِ باطنہ کے استوار نہیں ہوسکتا، چنانچہ قرنِ اول کی خلافت راشدہ کے قیام کے لئے بھی خلافتِ

باطنہ ہی اول قائم کی گئی، یعنی مکہ کی تیرہ سالہ زندگی خلافتِ باطنہ کی استواری کی تھی، جس میں صحابۂ کرامؓ کے قلوب ونفوس مانجھ کر صاف کیے گئے اور انھیں اخلاقی رنگ سے صلاح واصلاح کے راستہ پر ڈالا گیا، اس کے بعد مدینہ کی دس سالہ زندگی خلافتِ ظاہرہ (یعنی فطری حکومت) کے ظہور کی تھی، جو ظاہری اقتدار کے ساتھ چمکی اور ہمہ گیر ہوگئی۔

پس خلافت کے سلسلہ میں طریقہ طبعی یہی ہے کہ اول عالم اَنفس میں تغیر وانقلاب پیدا کر کے خلافتِ باطنی قائم کی جائے، جو اخلاقِ ربانی کی صورت سے نمودار ہوگی، پھر بطور ثمرہ وتفریع عالمِ آفاق میں خلافتِ ظاہری قائم کی جائے، جو بصورتِ بادشاہت نمایاں ہوگی۔ غرض تمکین فی الارض کے لئے تمکین فی النفس لازمی ہے، ورنہ روح کے بغیر ڈھانچہ ایک لاشہ ہوتا ہے، جس کا انجام بقاء و استحکام نہیں بلکہ پراگندگی وانتشار ہے۔

خلافتِ باطنہ کے چار بنیادی اصول

ہاں پھر خلافتِ باطنہ کے چار اصول ہیں، جن سے خلافتِ ظاہری کی ابتدا کی جاتی ہے، اولاً تلاوتِ آیات تا کہ اس کتابِ مبین سے دلچسپی اور اس کی طرف رجوع پیدا ہو، جو خلافتِ الٰہی کی روح لے کر آئی ہے۔ دوسرے تعلیمِ کتاب جس سے وہ روحِ قلوب میں رچ جائے اور انسان میں علم و معرفت کی معنویت پیدا ہو، اسے اچھے برے کی تمیز آ جائے، وہ وساوس وتخیلات کے بجائے حقائق و وقائع، حجت وبرہان پر اپنے ہر کام کی بنیاد قائم کر سکے۔

تیسرے تزکیہ جس سے دلوں میں سے زیغ کجی اور نفسانیت کے شیطانی اور بہیمی جذبات مغلوب ومقہور ہو جائیں، فہم میں استقامت آ جائے اور جو کہا جائے اسے صحیح صحیح سمجھنے کی اہلیت دل میں پیدا ہو جائے۔ چوتھے اتباعِ اسوۂ حسنہ اور حکمت کی پیروی جس سے عمل کا راستہ سیدھا رہے، بھٹکنے واحتمالات کا سدِ باب ہو جائے، جس سے قلب میں تردد اور تذبذب نہ آنے پائے بلکہ ایک لازوال یقین اور شرحِ صدر کی کیفیت راسخ ہو جائے۔ ان چاروں اصول سے قلب کو خدائے برتر سے نسبت ومناسبت پیدا ہوگی، جس سے باطنی طور پر آدمی خلیفۂ الٰہی بن جائے گا اور اس سے خلافتِ ظاہرہ کی بنیاد پڑ جائے گی۔

اسی لئے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغمبرانہ فرائض یہی چار امور قرآن کریم نے ذکر فرمائے ہیں:

هُوَالَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلاً مِّنْهُمْ یَتْلُوْعَلَیْهِمْ اٰیَاتِهٖ وَیُزَکِّیْهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَةَ وَاِنْ کَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِیْ ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ.

وہی ہے جس نے ناخواندہ لوگوں میں ان ہی میں سے ایک پیغمبر بھیجا جوان کو اللہ کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں اوران کو پاک کرتے ہیں اوران کو کتاب اور دانش مندی سکھلاتے ہیں اور یہ لوگ پہلے سے کھلی گمراہی میں تھے۔

بالآخر خلافتِ باطنہ کی یہ صالح جماعت تیرہ سال میں پیدا ہوئی اور اس نے خلافتِ ظاہرہ کو آفاق میں پھیلا دیا، پس۔

لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ کَانَ یَرْجُوااللّٰهَ وَالْیَوْمَ الْاٰخِرَوَذَکَرَاللّٰهَ کَثِیْرًا.

تم لوگوں کے لئے یعنی ایسے شخص کے لئے جو اللہ سے اور روزِ آخرت سے ڈرتا ہو اور کثرت سے ذکرِ الٰہی کرتا ہو، رسول اللہ کا ایک عمدہ نمونہ موجود تھا۔

پس چار اصول خلافتِ باطنہ کے نکل آئے اور انتیس اصول خلافتِ ظاہرہ کے سلسلہ میں ہم نے ابھی گنائے ہیں، اس لئے اب تمام مباحث کا نچوڑ تینتیس (۳۳) اصول میں آجاتا ہے، جن پر خلافتِ باطنی اور خلافتِ ظاہری یعنی فطری حکومت کی تعمیر کھڑی ہوئی نظر آتی ہے اور ایک طالبِ صادق کے لئے بلاشبہ اس میں قناعت اور سیری ہے، وباللہ التوفیق۔

بہر حال ہمارے اس طویل مضمون سے فطری حکومت کی حقیقت، اس کے اجزائے ترکیبی، اس کی غرض وغایت، اس کی پالیسی، اس کا کروفر اور حشم وخدم، اس کے لوازمِ سلطنت، اس کا ماٴخذ، اس کا نظری اور عملی انضباط، اس کا موقوف علیہ اور مدار وغیرہ سب تفاصیل سامنے آجاتی ہیں اور تمہید میں آسمانی بادشاہت کی تشریح کے سلسلہ میں جو وعدے کیے گئے تھے وہ بحمد اللہ وفاء ہوگئے۔

خاتمۂ کلام سے پہلے چند زبان زد شبہات کی ضروری حد تک تفصیل اوران کے جواب کی مختصر تقریر ضروری ہے، تاکہ مسئلہ کے تحقیقی پہلو کے ساتھ اس کا مناظرانہ پہلو بھی واشگاف ہوجائے اور

اس طرح مسئلہ کے مثبت اور منفی دونوں پہلو سامنے آجائیں۔

اقامتِ خلافت پر بعض سطحی اعتراضات اور ان کا جواب

عموماً یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ فی زمانہ خلافت کا قیام ناممکن ہے، تو پھر ایک ناممکن کی سعی کیوں کی جائے؟

جواب یہ ہے کہ اول تو اس کے ناممکن ہونے کی کوئی دلیل نہیں دی جاتی بجز اظہارِ استبعاد کے، دوسرے یہ کہ اگر وہ ناممکن ہے تو قرنِ خیر میں اس کا وقوع کیسے ہوا، حالاں کہ وقوع دلیلِ امکان ہے، البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ خلافت کا قیام ٹھیک ٹھیک اس منہاج پر ہونا عادتاً ناممکن ہے جس پر وہ قرنِ اوّل میں قائم تھی، تو اس حد تک یہ شبہ صحیح ہے، لیکن اس کا مطالبہ کہاں ہے کہ خلافت علیٰ منہاج النبوۃ قائم کی جائے، بلکہ جس طرح آج کی خلافتِ باطنہ ہے اسی طرح کی خلافتِ ظاہرہ بھی ہوسکتی ہے۔

کون کہہ سکتا ہے کہ آج کا نماز، روزہ اور ذکر اللہ صحابہ و تابعین جیسا ہے، آج کی توجہ الی اللہ اور خلوص و صداقت کا مقام صحابہ کے مقامات جیسا ہے؟ لیکن باوجود اس کے ان امور کی فرضیت بھی قائم ہے اور ان پر عمل کرنے والے عمل بھی کر رہے ہیں اور قطعاً اس کے ناممکن ہونے کی بحث نہیں آتی۔ اسی طرح خلافتِ ظاہرہ کو بھی سمجھ لینا چاہئے۔

مقصد یہ ہے کہ نقش قدم نہ چھوڑا جائے رفتار خواہ ویسی نہ ہو، پھر یہ کہ خلافتِ نبوت کا قیام اس دور میں جب کہ مادیت اور دہریت نے دنیا کی ارواح کو چر لیا ہے بیک دم ناممکن ہے، تدریجاً ہی اس کے مقامات طے ہوسکتے ہیں۔ اس لئے معترض عموماً یہ سمجھ کر اعتراض کرتے ہیں کہ اس کی تحریک کرنے والے گویا آج کی تاریخ میں اسے مکمل صورت میں قائم کر دینا چاہتے ہیں۔

کبھی کہا جاتا ہے کہ موجودہ زمانہ کی ضروریات ایسے نہج پر آگئی ہیں کہ خلافت کے رنگ کی سلطنت بھی قائم ہونی محال ہے۔ سوال یہ ہے کہ زمانہ کی ان ضروریات کے سلسلہ میں ایک تو موجودہ زمانہ کی ڈپلومیسی اور ظلم و فساد اور مکر و خدع ہے، جو سلطنتوں کا ایک جزوِ اعظم بن گیا ہے، ظاہر ہے کہ نہ وہ ضروری ہے اور نہ مفید و مناسب۔ اس سے خود سلطنتیں بھی تنگ آچکی ہیں، سواُسے ضروریات میں

شمار کر کے قیامِ خلافت اور اقامتِ دین کے ناممکن ہونے پر استدلال کرنا ہی ایک غلط اقدام ہے، ورنہ یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ آج معاصی اور مظالم کی کثرت اور شیوعِ عام دیکھ کر کوئی یہ کہہ دے کہ آج اسلام کا قیام ہی محال ہے، اس لئے اس کی تبلیغ بھی کیوں کی جائے؟ کیوں کہ وہ نیکی سکھلائے گا اور آج زمانہ میں نیکی کی گنجائش ہی نہیں ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ استدلال نہیں بدی اور بدکاری سے مرعوبیت ہے، ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ آج کے پرفتن دور میں جب کہ شر کا غلبہ ہے، خیر کی تبلیغ اور بھی زیادہ ضروری ہے نہ کہ اس کے ناممکن کہے جانے کی وجہ سے تبلیغِ خیر کو خیر باد کہہ دیا جائے، یہی صورت اقامتِ دین اور قیامِ خلافت کی بھی سمجھ لینی چاہئے۔

خاتمۂ کلام

بہر حال جو لوگ اقتدار اپنے ہاتھوں میں لے کر اپنے من مانے منصوبوں کو بروئے کار لا سکتے ہیں، خواہ وہ کتنے ہی برے منصوبے کیوں نہ ہوں، تو وہ خود خدا کے بتلائے ہوئے فطری اصول کو کیوں بروئے کار نہیں لا سکتے، جن کی خوبی مسلمہ کل ہے۔ پس اگر اقتدار پیدا کر لینا ناممکن نہیں، تو اس اقتدار کو کسی فطری اور پاکیزہ راستہ پر ڈال دینا اور وہ بھی بتدریج، آخر کیوں ناممکن ہے؟ ہاں اگر وہ وجدان ہی ذوقِ معصیت سے پُر ہو جائے اور وہ ذوقِ طاعت کو گوارہ نہ کرے، یا ناممکن بتلائے تو یہ قلب کی ایک کجی ہے، جسے اصول کا پردہ ڈال کر چھپانا نامناسب ہی نہیں ایک قسم کا خدع ہے ؏

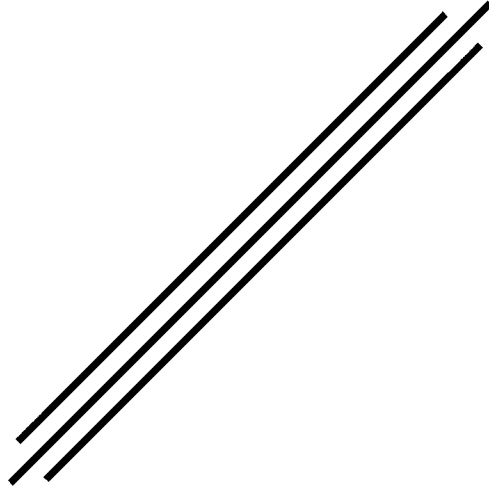
تو ہی اگر نہ چاہے تو باتیں ہزار ہیں

اللہ تعالیٰ توفیق کو رفیق فرمائے، دلوں میں ذوقِ طاعت اور حلاوتِ ایمان پیدا فرمائے، اپنی مرضیات پر چلائے، ہوائے نفس اور اغواءِ شیطانی سے پناہ دے، علمِ الٰہی کو مشعلِ راہ بنائے، طریقِ سنت کو راستہ بنائے اور اس پر گامزن ہونے کا جذبہ قلوب میں استوار فرمائے۔ آمین **والحمد للّٰہ اولاً و آخرًا۔**

محمد طیب غفرلہٗ مہتمم دار العلوم دیوبند

۲۳ رشعبان ۱۳۸۱ھ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کی ایک غیر مطبوعہ قابلِ قدر تحریر

انسانیت کا امتیاز

• •

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِo

انسانیت کا امتیاز

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِىْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَo قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا،اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ o قَالَ يٰٓاٰدَمُ اَنْبِئْهُمْ بِاَسْمَآءِ هِمْ فَلَمَّآ اَنْبَأَهُمْ بِاَسْمَآءِ هِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّىْٓ اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاَعْلَمُ مَاتُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ o وَاِذْقُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ اَبٰى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَo صدق اللّٰه مولانا العظيمo

مقدمہ و تمہید

قبل اس کے کہ میں اس آیت کی تفسیر کے متعلق کچھ عرض کروں، ایک مختصر بات جو بطور مقدمہ و تمہید ہوگی بیان کر دینا ضروری سمجھتا ہوں، جس سے آیت کے مقصد کو سمجھنے میں آسانی ہوگی اور وہ یہ ہے کہ اس کائنات کے مالک نے یہ کائنات بنائی تو اسے طرح طرح سجایا اور آراستہ بھی کیا اور اس میں طرح طرح کی ضرورتیں بھی مہیّا فرمائیں، زمین کا فرش بچھایا اور اطلاع فرمائی کہ:

وَالْاَرْضَ فِرَاشًا.

اور زمین کو فرش بنایا۔

اور فرش پر آسمان کا خیمہ تانا اور اُسے ایک محفوظ چھت بنا دیا۔ چنانچہ بتلایا کہ:

وَجَعَلْنَا السَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوْظًا.

اور ہم نے آسمان کو ایک محفوظ چھت بنایا۔

اس چھت میں روشنی کے قندیل لٹکائے تا کہ اس مکان کی فضائیں روشن رہیں اور فرمایا:

تَبٰرَكَ الَّذِىْ جَعَلَ فِى السَّمَآءِ بُرُوْجًا وَّجَعَلَ فِيْهَا سِرٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيْرًاo

برکت والی ہے وہ ذات جس نے آسمان میں بُرج رکھے اوران میں روشن چراغ (سورج) اورروشنی بخش چاندرکھا۔

پھران ستاروں کوچھت کے لئے سامانِ زینت بھی کر دکھایا اوراطلاع دی کہ:

اِنَّا زَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِزِيْنَةِ ۨ الْكَوَاكِبِ o

ہم نے آراستہ کیا آسمانِ دُنیا کوزینت سے جوستارے ہیں۔

پھراس نے فرشِ خاک کوبستر بنا کرایک وسیع ترین دسترخوان بھی بنایا، جس سے ہرقسم کے غلّے، ترکاریاں، پھل، غذائیں اوردوائیں اگائیں، جس سے ہرقسم کے میٹھے، کھٹے، نمکین اوردوسرے ذائقوں کے پھل اوردانے نکلتے چلے آتے ہیں، اورمطلع فرمایا کہ:

وَهُوَ الَّذِىْٓ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجْنَا بِهٖ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَاَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَّمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَّجَنّٰتٍ مِّنْ اَعْنَابٍ وَّالزَّيْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَّغَيْرَ مُتَشَابِهٍ.

اوروہ ایسا ہے جس نے آسمان کی طرف سے پانی برسایا پھرہم نے اس کے ذریعہ سے ہرقسم کے نباتات کونکالا پھرہم نے اس سے سبزشاخ نکالی کہ اس سے ہم اوپرتلے دانے چڑھے ہوئے نکالتے ہیں اور کھجورکے درختوں سے یعنی ان کے گچھے میں خوشے ہیں جو (مارے بوجھ کے) نیچے کولٹکے جاتے ہیں اوراسی پانی سے ہم نے) انگوروں کے باغ اورزیتوں اورانارکے درخت پیدا کیے جوکہ ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوئے ہیں۔

ان سبزیوں کونمایاں کرنے اورحیات بخشنے کیلئے پانی سے بھری ہوئی ہوائیں رکھیں اورفرمایا کہ:

وَاَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ.

اورہم ہی ہواؤں کوبھیجتے رہتے ہیں۔

پھرزمین کوفرش اورخوانِ نعمت بنانے کے ساتھ راہ داربھی بنایا:

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ بِسَاطًا لِّتَسْلُكُوْا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا o

اوراللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے زمین کومثل فرش کے بنایا تا کہ تم اس کے کھلے راستوں میں چلو۔

کائنات کا مقصدِ تخلیق

غرض یہ کائنات ایک عظیم تر بلڈنگ اور رفیع الشان قصر کی حیثیت سے تیار فرمائی، جس میں کھانے پینے، چلنے پھرنے، رہنے سہنے، سونے جاگنے اور کام کاج کرنے کے سارے سامان فراہم فرمائے۔ اس کائنات کی یہ ساخت اور بناوٹ کا یہ خاص انداز پکار پکار کر زبانِ حال سے بتلا رہا ہے کہ ضروریاتِ زندگی سے لبریز یہ مکان کسی ضرورت مند مکین کے لئے بنایا گیا ہے۔ خود مقصود نہیں ہے۔ یعنی اس میں کسی کو بسانا مقصود ہے، محض مکان بنانا مقصود نہیں اور بلاشبہ کسی ایسے مکین کو آباد کرنا مقصود ہے جو اِن سامانوں کا حاجت مند بھی ہو اور اُس میں ان سامانوں کے استعمال کرنے کی صلاحیت بھی ہوتا کہ یہ سارے سامان ٹھکانے لگیں اور اس مکین سے اس مکان کی آبادی اور زینت ہو، کیوں کہ مکان مکین کے بغیر ویرانہ، وحشت کدہ اور بے رونق ہوتا ہے۔ سو اس عالم میں ارادی کاروبار اور اختیاری تصرفات دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس بلڈنگ میں بسنے والی ذی شعور اور حسّاس مخلوق جو اس کائنات کو استعمال کرسکتی ہیں چار ہی قسم کی ہیں۔

ذی شعور مخلوقات

ایکؔ حیوانات ہیں جن میں سینکڑوں انواع گھوڑا، گدھا، بیل، بکری، طوطا، مینا، شیر، بھیڑیا، سانپ، بچھو، چرند، پرند اور درند وغیرہ ہیں۔

دوسرؔے جنات ہیں جو آنکھوں سے نظر نہیں آتے مگر آثار سے سمجھ میں آتے ہیں اور بلحاظِ نسل مختلف قبائل اور خاندانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

تیسرؔے ملائکہ ہیں جو نوری ہونے کے سبب لطیف اور نادیدہ ہیں، مگر اپنے آثار کے لحاظ سے مثل دیدہ ہیں۔ اور نر مادہ ہونے اور نسل کشی سے بَری ہیں۔

اور چوتھؔے بنی نوع انسان ہیں، جو زمین کے ہر خطہ میں بسے ہوئے اپنے کاروبار میں مصروف ہیں۔ یہی چار مخلوقات ہیں جو اپنی صلاحیت کے مطابق اپنے اندر احساس وشعور رکھتی ہیں اور اس

کائناتی بلڈنگ کے باشندے اور جائز وارث ہونے کے مستحق ہیں، اس زمین و آسمان میں اُن کے حقوق ہیں اور وہ مالکِ کائنات کی طرف سے اُن کے حقدار بنائے گئے ہیں۔ کسی کو حق نہیں کہ اُن کے حقوق کو پامال کرے یا اُنھیں منافع دینے سے بے حق کردے۔ غذا، مکان، تن پوشی اور رہن سہن وغیرہ میں ان سب کے حق دار بنائے گئے ہیں۔ کسی کو حق ہے کہ رہنے کیلئے مکان تلاش کریں، غذا کیلئے مناسبِ حال کھانا مہیّا کریں اور تن ڈھانکنے کیلئے مناسبِ بدن پوش مہیا کریں۔ اندریں صورت جو بھی ان میں سے کسی کے جائز حق میں رخنہ انداز ہوگا وہ بلاشبہ مجرم اور مستحق سزا ہوگا۔

اسلام میں حیوانات کے حقوق کی حفاظت

چنانچہ شریعتِ اسلام نے جس طرح انسانوں کے حقوق کی حفاظت کی ہے اسی طرح حیوانات کے حقوق کی بھی پوری پوری حفاظت و رعایت فرمائی ہے۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ ایک اُونٹ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بلبلاتا ہوا حاضر ہوا، اس کی آنکھوں سے پانی بہہ رہا تھا۔ اُس نے آتے ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قدموں پر سر رکھ دیا اور بلبلاتا رہا۔ آپؐ نے فرمایا لاؤ اس کے مالک کو، مالک حاضر کیا گیا۔ فرمایا یہ اونٹ تیری شکایت کر رہا ہے کہ تو اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ اس پر لادتا ہے، اس نے عرض کیا یا رسول اللہ! شکایت بجا ہے، واقعی میں اس جُرم کا مرتکب ہوں اور میں توبہ کرتا ہوں کہ آئندہ ایسا نہ کروں گا۔

بعض صحابہؓ چڑیوں کے بچے پکڑ لائے اور ان کی مائیں ان کے سروں پر منڈلاتی ہوئی پریشان حال اُڑ رہی تھیں۔ آپؐ نے وہ بچے چھڑوا دیئے کہ کیوں اُن کی آزادی سلب کرتے ہو اور کیوں اُن کی ماؤں کو ستاتے ہو۔

کیڑے مکوڑے زمین میں سوراخ کر کے اپنے رہنے کا ٹھکانہ کرتے ہیں تو احادیث میں ممانعت آئی ہے کہ کسی سوراخ کو تاک کر اس میں پیشاب مت کرو۔ اس میں جہاں تمہاری مصلحت ہے کہ اس سوراخ میں سے کوئی کیڑا مکوڑا نکل کر تمہیں تکلیف نہ پہنچادے، وہیں اس جانور کی بھی یہی مصلحت ہے کہ بے وجہ اس کے گھر کو خراب کر کے اُسے بے گھر مت بناؤ اور اس کے ٹھکانے کو گندہ

مت کرو کہ اس کا تمہیں حق نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن مدینہ سے باہر تشریف لے گئے ایک دیہاتی کے یہاں ایک ہرنی بندھی ہوئی دیکھی، جو آپ کو دیکھ کر چلائی کہ یا رسول اللہ! یہ دیہاتی مجھے پکڑ لایا ہے اور سامنے پہاڑی میں میرے بچے بھوکے تڑپ رہے ہیں۔ آپ تھوڑی دیر کیلئے مجھے کھول دیجئے کہ میں انھیں دودھ پلا آؤں۔ آپؐ نے فرمایا تو وعدہ خلافی تو نہ کرے گی؟ عرض کیا یا رسول اللہ! سچا وعدہ کرتی ہوں۔ آپؐ نے اُسے کھول دیا اور وہ وعدے کے مطابق دودھ پلا کر فوراً واپس آ گئی۔ آپ نے اُس کے گلے میں وہی رسّی ڈال دی اور اُسے بدستور باندھ دیا اور پھر اس دیہاتی کو واقعہ سنا کر سفارش فرمائی کہ اُسے کھول کر آزاد کر دے، چنانچہ اُس نے کھول دیا اور وہ اُچھلتی، کودتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دعائیں دیتی ہوئی پہاڑ میں اپنے بچوں سے جا ملی۔

اس واقعہ سے واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کے حقوق کی رعایت فرمائی، جانور کی رعایت تو اس کے کھول دینے سے فرمائی تا کہ ہرنی کی مامتا کی رعایت ہو، بچوں کو بھوکا مرتے دیکھ کر اُس کا دل نہ دُکھے۔ بچوں کی رعایت اُن کی جان بچا کر فرمائی کہ وہ ضائع نہ ہوں، انسانی حقوق کی رعایت یہ ہوئی کہ ہرنی کو اس کے واپس ہونے پر دوبارہ باندھ دیا، تا کہ واضح ہو کہ ایک انسان کو جنگل سے جانور پکڑ لانے اور اُسے پالنے یا استعمال کرنے کا حق ہے، جس میں رخنہ نہیں ڈالا جا سکتا۔ اور ساتھ ہی اس میں وفائے عہد کی بھی تعلیم ہے کہ جب جانوروں تک پر وفائے عہد لازم ہے تو اس عقلمند انسان پر تو کیوں نہ ہوگا اور واضح کر دیا گیا کہ جب وفائے عہد کا ثمرہ جانور کے حق میں نجات ہے کہ ہرنی کو آزادی مل گئی تو انسان کے لئے دنیا و آخرت میں نجات کیوں نہ ہوگی؟

فقہائے کرام لکھتے ہیں کہ شہر کے پالتو جانوروں اور کام کاج کے حیوانات کے لئے شہر کے قرب و جوار میں لازمی ہے کہ کچھ زمینیں خالی چھوڑی جائیں جن میں کھیتی باڑی کچھ نہ ہو، تا کہ جانور اس میں آزادی سے چریں اور گھاس اور پانی استعمال کر سکیں اور اُنھیں ان کا جائز حق ملتا رہے اور ان کی آزادی بھی برقرار رہے۔

نیک طبیعت اور پاک نہاد انسانوں نے ہمیشہ ان جانوروں کے حقوق کی رعایت کی ہے۔

''دارالعلوم دیوبند'' کے محدث حضرت مولانا میاں اصغر حسین صاحبؒ کھانا کھانے کے بعد روٹیوں کے چھوٹے ٹکڑے اور کنّے تو چھتوں پر ڈلوا دیتے تھے کہ یہ پرندوں کا حق ہے اور کھانے کے ذرّات اور بھورے چیونٹیوں کے سوراخوں پر رکھوا دیتے تھے کہ یہ اس نہتے اور ضعیف جانور کا حق ہے۔

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی جانور کا دل دکھانا اور اسے ستانا ہرگز جائز نہیں۔ ایک نیک شخص محض اس لئے جہنم میں جھونک دیا گیا کہ اس نے بلّی کو کوٹھری میں بند کر کے بھوکا پیاسا مار دیا تھا۔ ایک فاحشہ عورت محض اس لئے جنت میں پہنچا دی گئی کہ اس نے ایک تڑپتے ہوئے پیاسے کتے کو پانی پلا کر اس کی جان بچالی تھی۔ جیسا کہ حدیثوں میں اس کا تفصیل سے واقعہ آتا ہے۔

شریعت اسلام نے جانوروں کے ذبیحہ میں اس کی رعایت کا حکم دیا ہے کہ ایک جانور کو دوسرے جانور کے سامنے ذبح مت کرو کہ اس کا دل دُکھے اور وہ اپنے بنی نوع کے ایک فرد کو ذبح ہوتے دیکھ کر وحشت سے خشک ہونے لگے۔

بہر حال حیوانات کے اس دنیا میں رہنے سہنے، کھانے پینے اور امن و آزادی کے حقوق ہیں، جن کی حفاظت کا حکم اور ان کے ضائع کرنے کی ممانعت فرمائی گئی ہے۔ ہاں کوئی جانور شرّی اور موذی ہو تو اُسے بے شک بند کر دینے یا مار دینے کے حقوق دیئے گئے ہیں۔ سو یہ جانور ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، شریر انسان کے لئے بھی حدود قِصاص، حبس و جیل، قید و بند اور قتل و غارت وغیرہ رکھا گیا ہے، چنانچہ موذی جانور مثل سانپ اور بچھو کو حرم میں بھی پناہ نہیں دی گئی اور **قتل الموذی قبل الایذاء** کا معاملہ رکھا گیا ہے، مگر اس سے حیوانات کے حقوق پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

جنات کے حقوق

اسی طرح جنات بھی اس جہان کے باشندے ہیں، جن کے حقوق ہیں، انھیں مکان، غذا اور امن کا حق دیا گیا ہے، جسے پامال کرنے کا کسی کو حق نہیں۔ جس طرح وہ ویرانوں میں رہتے ہیں ویسے ہی انھیں حق دیا گیا ہے کہ ہمارے گھروں میں بھی بود و باش اختیار کریں۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر گھر میں بھی جنات بسے ہوئے ہیں، چونکہ وہ اپنے کام میں لگے رہتے ہیں اور ہم اپنے کام

میں، اس لئے ہمیں پتہ نہیں چلتا کہ کوئی جن ہمارے گھر میں آباد ہے۔ البتہ جو بد طینت اور شرّی، فسادی ہوتا ہے اور ہمیں ستاتا ہے تو ہم کہنے لگتے ہیں کہ فلاں گھر میں آسیب کا اثر ہے اور پھر عاملوں کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ وہ عملیات سے اس جن کو بند کریں یا جلا ڈالیں۔

بہر حال جب جنات بدی پر آجائیں تو پھر ان کا مقابلہ بلکہ ان سے مقاتلہ کی اجازت بھی دی گئی ہے۔

جنات میں مختلف مذاہب

ورنہ جہاں تک نیک اور مومن جنات کا تعلق ہے، ہمیں کوئی حق نہیں کہ اپنے گھروں سے اُنھیں نکالنے کی فکر میں رہیں، بلکہ ان کی طاقت اور نیکی سے خود ہمیں بھی فائدہ پہنچے گا، رہی بدی اور ایذاء رسانی، سو وہ انسان کی بھی گوارا نہیں کی گئی چہ جائیکہ جنات کی کی جاتی۔

بہر حال یہ واقعہ ہے کہ جنات میں ہر قسم کے افراد ہیں، نیک بھی ہیں اور بد بھی ہیں، مسلم بھی ہیں، مشرک بھی ہیں اور یہودی و نصرانی بھی۔ چنانچہ قرآنِ کریم نے اس طرف کھلا اشارہ فرمایا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل جنات آسمانوں کے دروازوں تک آ جا سکتے تھے اور ملائکہ کی گفتگوؤں سے وحیٔ خداوندی کے کچھ الفاظ اُچک لاتے تھے، جس میں اپنی طرف سے جھوٹ ملا کر اپنے معتقدوں کو سناتے اور پھر وہ غیب دانی کے دعوے کر کے مخلوق کو اپنے دام میں پھانستے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت ان کا آسمانوں کی طرف چڑھنا بند کر دیا گیا تو اُنھیں پریشانی ہوئی کہ یہ کیا نیا حادثہ پیش آیا ہے، جس نے ہم پر یہ بندش عائد کر دی، اور یہ کون سی نئی بات ظہور میں آئی ہے، جس کی بدولت ہم پر یہ پابندی عائد کر دی گئی ہے، چنانچہ کچھ جنات اس وجہ کی تلاش میں نکلے اور مشرق و مغرب میں گھومے۔ کسی نے مغرب کی راہ لی اور کسی نے مشرق کی، کسی نے شمال کو چھانا اور کسی نے جنوب کو، ان میں سے ایک جماعت کا گذر مکہ میں ہوا تو دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قرآن پڑھ رہے ہیں، اس کا طرز و انداز نرالا اور رہبرانہ دیکھ کر اور یہ سمجھ کر کہ اس کی ہدایت کی زد ٹھیک ہمارے شر کے اُوپر ہے، سمجھ گئے کہ بس یہی وہ بات ہے جس سے ہم پر اور ہمارے شرّی افعال

پر یہ پابندی عائد کی گئی ہے۔انھوں نے جا کر اپنے بھائیوں کو اطلاع دی کہ:

اِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا عَجَبًاo یَّهْدِیْٓ اِلَی الرُّشْدِ فَاٰمَنَّا بِهٖ.

ہم نے ایک عجیب قسم کا پڑھا جانے والا کلام سنا ہے جو نیکی کے راستہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے سو ہم تو اُس پر ایمان لے آئے۔

جس سے معلوم ہوا کہ ان میں کافر بھی تھے جو بعد میں ایمان لائے ،تو اُن میں کافر و مومن کی دونوں نوعیں نکلیں۔ پھر آگے فرمایا:

وَلَنْ نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ اَحَدًاo

اور ہم اب ہرگز کسی چیز کو اللہ کا شریک نہ ٹھہرائیں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ان میں موحد و مشرک کی تقسیم بھی تھی ، کچھ مشرک تھے اور کچھ موحد۔ آگے فرمایا:

وَاَنَّهٗ تَعَالٰی جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَّلَا وَلَدًاo

اور یقیناً ہمارے پروردگار کی شان بہت بلند ہے اس سے کہ اس کے کوئی بیوی اور بیٹا ہو۔

معلوم ہوا کہ اُن میں بعض عیسائی بھی تھے، جو عقیدۂ زوجیت اور ابنیت (یعنی اللہ کے بیوی اور بیٹا ہونے کے) قائل تھے۔آگے فرمایا:

وَاَنَّهٗ كَانَ يَقُوْلُ سَفِيْهُنَا عَلَی اللّٰهِ شَطَطًاo

اور ہم میں سے بے وقوف لوگ، اللہ تعالیٰ پر حد سے زیادہ جھوٹ اور افترا باندھتے تھے۔

معلوم ہوا کہ ان میں ملحد بھی تھے جو اپنی سفاہت اور بدعقلی سے خدا پر جھوٹ باندھ کر غیر دین کو دین باور کراتے تھے،اور وحیٔ الٰہی کے نام سے اپنے تخیلاتِ فاسدہ پھیلانے کے عادی تھے۔

بہر حال اس سے واضح ہوا کہ جنات میں مختلف فرقے اور مختلف خیالات وعقائد کے افراد پائے جاتے ہیں ،تاہم اس سے ان کے قدرتی حقوق پر کوئی اثر نہیں پڑتا، زیادہ سے زیادہ یہ کہ بدکاروں کو سزا و سرزنش کی جائے جیسے انسانوں کو کی جاتی ہے،لیکن ان کے حقوق کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ حتیٰ کہ فقہاء اس پر بحث بھی کرتے ہیں کہ مسلم جن عورت سے شادی بھی ہوسکتی ہے یا نہیں؟

فقہاء کی بحث

بعض فقہاء نے اس نکاح کو جائز کہا ہے بعض نے ناجائز، جس کی نظر اس پر ہے کہ نکاح ہم جنس سے ہوتا ہے نہ کہ غیر جنس سے، وہ یہ نکاح جائز نہیں قرار دیتے۔ کیوں کہ یہ نکاح ایسا ہی ہوگا جیسے آدمی بکری یا گائے سے نکاح کرے تو جانور بوجہ غیر جنس ہونے کے محلِ نکاح ہی نہیں، اس لئے نکاح نہ ہوگا۔

اور جن کی نظر اس پر ہے کہ جنات میں شعور ہے اور وہ شریعت کے مخاطب اور احکام کے مکلّف ہیں نیز انسانی شکل بھی اختیار کر سکتے ہیں، وہ نکاح جائز قرار دیتے ہیں۔

بہر حال جنات کے مختلف حقوق ہیں، کچھ غذا کے حقوق ہیں، کچھ مکان کے ہیں، کچھ پڑوسی ہونے کے ہیں، یہاں تک کہ کچھ رشتۂ زوجیت کے بھی ہیں، ان کی رعایت لازمی ہے۔

جنات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ

حدیث شریف میں آتا ہے کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں نصیبین کے جنات کا ایک وفد آیا اور اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہؐ! ہمارے بھائیوں کی ایک جماعت فلاں جگہ جمع ہوئی ہے، آپ تشریف لا کر اُنھیں وعظ و نصیحت فرمائیں۔ اور ان سے متعلق مسائل بیان فرمائیں۔ ان کے کچھ سوالات بھی ہیں جن کا حل چاہتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ بھی ساتھ تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب اس پہاڑ کے دامن میں پہنچے جس پر جنات کا اجتماع تھا، تو آپؐ نے ایک دائرہ کھینچا اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے فرمایا کہ اس دائرے سے باہر نہ نکلیں۔

حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ عجیب عجیب قماش کے لوگ اس دائرہ کے باہر سے گزر رہے ہیں، لیکن دائرہ کے اندر نہیں آسکتے۔ اُن کی آوازیں بھی آتی تھیں۔ بہر حال حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے مجمع میں پہنچے اور وعظ فرمایا اور مسائل بتلائے۔ اسی میں فرمایا کہ

کوئی انسان ہڈی سے استنجا نہ کرے اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ:

فانها زاد اخوانکم من الجن

کیوں کہ یہ تمہارے جنات بھائیوں کی خوراک ہے۔

جس سے واضح ہوا کہ ان کی غذا کے حقوق کو تلف کرنا جائز نہیں۔ پھر حدیث ہی میں ہے کہ جب آپ لوگ ہڈی سے گوشت کو کھا لیتے ہیں تو یہ ہڈیاں جنات کو ''پُر گوشت'' ہو کر ملتی ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ پہلے انسان ہڈی سے استنجا کرتے تھے، جس پر جنات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو حضور پاک نے ہڈی سے استنجا کرنے کی ممانعت فرمائی، جس سے جنات کے غذائی حقوق کی حفاظت ثابت ہوئی اور یہ کہ ہمیں ان کے حقوق تلف کرنے کا کوئی حق نہیں، اسی طرح مکانات سے بے وجہ انہیں اُجاڑنا جائز نہیں، جب تک کہ وہ تکلیف پہنچانا شروع نہ کریں۔

حقوقِ ملائکہ

یہی صورت ملائکہ کی ہے وہ بھی اس مکان کے باشندے ہیں کچھ آسمانوں میں رہتے ہیں کچھ زمین میں اور ان کے بھی حقوق ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ چار انگل جگہ آسمانوں میں خالی نہیں جہاں ملائکہ نہ ہوں اور مشغولِ عبادت نہ ہوں، عالمِ بالا کے ملائکہ الگ ہیں اور عالمِ سفلی کے الگ اور جہاں وہ مقیم ہیں وہ ان کا مسکن ہے، وہاں سے انھیں تکلیف دے کر اُٹھانا جائز نہیں۔ مثلاً ملائکہ کو نفرت ہے بدبو سے اور رغبت ہے خوشبو سے، اس لئے ایسے مکانات جو ملائکہ کے اجتماع کی جگہیں ہیں تو وہاں خوشبو کا مہکانا مطلوب ہے اور بدبو سے بچانا مطلوب ہے۔ مساجد میں بخور اور خوشبویات کا پھیلانا شرعاً مطلوب ہے تاکہ ملائکہ کو راحت پہنچے اور پیاز کھا کر بلا منھ صاف کیے مسجد میں جانا مکروہ ہے تاکہ اُنھیں اذیت نہ ہو۔

حدیث میں ہے کہ مسجد میں بیٹھنے والوں کے لئے ملائکہ استغفار کرتے ہیں، جب تک ان کی ریاح خارج نہ ہوں اور وضو نہ ٹوٹے۔ ایسا ہوتے ہی ان کا استغفار بند ہو جاتا ہے کہ اس سے ملائکہ کو تکلیف پہنچتی ہے اور وہ ایسے بندوں سے رُخ پھیر لیتے ہیں۔ گویا ہم بدبو سے اُنھیں ان کے مکان

سے اُجاڑ دیتے ہیں، جس کا ہمیں حق نہیں۔

حدیث میں ہے کہ جب آدمی جھوٹ بولتا ہے تو اس کے منہ سے ایک خاص قسم کی بدبو پیدا ہوتی ہے، جس کی وجہ سے فرشتہ وہاں سے دور چلا جاتا ہے اور گویا جھوٹ کی گندگی پھیلا کر اُن سے ان کا مکان چھین لیتے ہیں تو آپ کو کیا حق ہے کہ جب وہ اپنی ڈیوٹی پر ہوں اور اپنی جگہ پر متمکن ہوں تو آپ اُن کو بھگا دیں اور اُن کی جگہ چھین لیں۔ البتہ جن ناپاک افراد کو پاک مکانوں میں آنے کا حق نہیں ہے انہیں نکالا جائے تو بات انصاف کی ہوگی، جیسے حدیث میں ہے کہ جب اذان ہوتی ہے تو شیطان وہاں سے بھاگ جاتا ہے، تو اسے بھگا ہی دینا چاہئے۔

بہر حال اسی طرح ملائکہ کی غذا ذکر اللہ ہے، تو اس ذکر سے روکنے کی حرکت کرنا ان کی غذا چھین لینا ہے۔ جیسے پہلے آ چکا ہے کہ گندگی پھیلانا یا غفلت کی باتیں کرنا جس سے انھیں تشویش اور اذیت ہو، جائز نہ ہوگا۔ بہر حال ملائکہ کے حقوق بھی جنات اور حیوانات کی طرح ہیں جن کا تلف کرنا جائز نہیں۔

انسان کے حقوق

چوتھی باشعور مخلوق انسان ہے، تو اللہ تعالیٰ نے اسے بھی زمین و آسمان میں حقوق دیئے ہیں۔ کھانے کا حق، لباس کا حق، مکان کا حق، آزادی کا حق، اسے بھی حق تعالیٰ نے اس زمین پر آباد کیا ہے۔ پس ان چاروں مخلوقات حیوان، جن، فرشتہ اور انسان کا مکان ہے، جس پر وہ آباد ہیں۔ ان چاروں مخلوقات سے حق تعالیٰ کا معاملہ الگ الگ ہے۔ حیوان سے جو معاملہ ہے وہ جنات سے نہیں، جنات کے ساتھ جو معاملہ ہے وہ ملائکہ سے نہیں، جن و ملک سے جو معاملہ ہے وہ انسان سے نہیں۔ مثلاً جانوروں سے یہ معاملہ ہے کہ اُنھیں قابلِ خطاب نہیں سمجھا گیا اور کوئی امر و نہی انھیں نہیں دیا۔ کوئی قانون ان کے لئے خطابی رنگ کا نہیں اُتارا گیا کہ یہ کرو اور یہ نہ کرو، کیوں کہ ان میں فہم خطاب کا مادہ ہی نہیں، نہ عقل ہے نہ فہم، اور ہے تو بہت ہی ادنیٰ جو مثل نہ ہونے کے ہے اور وہ بھی صرف اپنے مقاصد کے سمجھنے کے لئے ہے کہ وہ اپنی غذا، رہنے کی جگہ اور دیگر ضروریات کو سمجھ سکیں اور مہیا

کریں، مگر وہ امورِ کلیہ اور اپنی تمام بنی نوع کے مفادِ کلی کو سمجھنے کے لئے کوئی اہلیت نہیں رکھتے۔ صرف اپنا شخصی محدود مفاد جانتے ہیں اور بس۔

حیوانات کا مقصدِ تخلیق

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر انھیں فہم و عقل مل جاتا تو کیا حرج تھا؟ جواب یہ ہے کہ جن مقاصد کے لئے جانوروں کو پیدا کیا گیا ہے، ان میں عقل وفہم کی ضرورت ہی نہیں بلکہ عقل حارج ہوتی اور وہ مقاصد کبھی پورے نہ ہو سکتے، ان سے متعلقہ مقاصد یہ ہیں جنہیں اس آیت میں جمع کر دیا گیا ہے۔

قرآن حکیم نے فرمایا:

وَالْاَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيْهَا دِفْءٌ وَّمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُوْنَ o وَلَكُمْ فِيْهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَحِيْنَ تَسْرَحُوْنَ o الاية (القران الحكيم)

اور اسی نے چوپایوں کو پیدا کیا کہ ان میں تمہارے لئے جاڑے کا بھی سامان ہے اور فائدے بہت ہیں، اور اُنہی سے کھاتے بھی ہو اور ان کی وجہ سے تمہاری رونق بھی ہے جب کہ شام کے وقت لاتے ہو اور جب کہ صبح کے وقت چھوڑ دیتے ہو۔

چنانچہ تم ان حیوانات کے اُون سے گرم کپڑے، پٹو اور کمبل وغیرہ بناتے ہو، ان کھالوں میں تمہارے لئے کئی قسم کے منافع ہیں۔ اوڑھنے کے، بچھانے کے، زینت کے، خیمے بنا کر رہنے سہنے کے "وَمِنْهَا تَأْكُلُوْنَ" اور ان میں سے تم کھاتے پیتے بھی ہو۔ یعنی ان کے گوشت سے فائدہ اٹھانے کے "وَلَكُمْ فِيْهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَحِيْنَ تَسْرَحُوْنَ" اور تمہارے لئے ان جانوروں میں رونق و جمال کا سامان ہے کہ تم ان سے اپنے ٹھاٹ باٹ اور کرّوفر کی شانیں قائم کرتے ہو۔

سرکاری، قومی اور گھریلو تقریبات میں ان کا جلوس نکالتے ہو، گھوڑوں، ہاتھیوں، اونٹوں اور خچروں پر بیش قیمت زین، قیمتی ہودے اور زرّیں جھولے کس کر اپنا جاہ و حشم دکھلاتے ہو جو ایک انتہائی زینت کا مظاہرہ ہے۔

وَتَحْمِلُ اَثْقَالَكُمْ اِلٰى بَلَدٍ لَّمْ تَكُوْنُوْا بَالِغِيْهِ اِلَّا بِشِقِّ الْاَنْفُسِ.

اور وہ تمہارے بوجھ بھی ایسے شہر کو لے جاتے ہیں جہاں تم بدون جان کے محنت میں ڈالے ہوئے نہیں پہنچ سکتے تھے۔

حیوانات کو عقل وخطاب سے محروم رکھنے کی حکمت

ان منافع اور حیوانات کے ان خلقی مقاصد پر غور کرو تو ان کے لئے فہم وعقل کی مطلق ضرورت نہ تھی بلکہ عقل ان میں حارج ہوتی، کیوں کہ اگر ان میں عقل ہوتی تو جب انسان اُن پر سوار ہوتا، زین رکھتا یا بوجھ لادتا تو عقلمند جانور کہتا کہ ذرا ٹھہریئے، پہلے یہ ثابت کیجئے کہ آپ کو مجھ پر سواری کرنے یا بوجھ لادنے کا حق ہے بھی یا نہیں؟ اب آپ دلائل بیان کرتے وہ اپنی عقل کے مطابق آپ سے بحث کرتا، تو سواری اور بوجھ تو رہ جاتا، بحث چھڑ جاتی اور اگر کہیں بحث میں جانور غالب آجاتا تو آپ کھڑے منہ تکتے رہ جاتے، بلکہ ممکن ہوجاتا کہ وہی آپ پر سواری کرتا۔

ظاہر ہے کہ یہ بڑی مشکل کی بات ہوتی، ہر حیوان سے کام لیتے وقت یہی مناظرہ بازی کا بازار گرم رہتا، نہ بیل کھیت جوت سکتا، نہ گھوڑے سواری لے جاسکتے، نہ حلال جانوروں کا گوشت کھایا جاسکتا، نہ ان کی کھال، بال اور دانت وغیرہ سے فائدہ اُٹھایا جاسکتا۔ سارے کام تجارت وغیرہ کے معطل ہوجاتے اور انسانوں کو ان حیوانوں کے مناظروں سے کبھی بھی فرصت نہ ملتی اور یہ ساری خرابی حیوانوں کو عقل وفہم ملنے سے ہوتی، پھر آپ کی تعلیم گاہوں میں بھی حیوانات علم حاصل کرنے کے لئے جمع ہوتے اور ایک ہی کلاس میں گھوڑے، گدھے، کتے سب جمع رہتے بلکہ جنگلوں سے شیر، بھیڑیئے، ریچھ، گیدڑ بھی جمع ہوتے تو آپ کو علم حاصل کرنا وبالِ جان بن جاتا۔ غرض علمی اور عملی کارخانے سب کے سب درہم برہم ہوجاتے، اس لئے شکر کیجئے کہ اللہ نے انہیں عقل وفہم نہ دیا جن سے آپ کے کام کاج چل رہے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح عقل نعمت ہے اسی طرح بے عقلی بھی نعمت ہے۔ حیوانات کی بے عقلی سے انسان فائدہ اٹھا رہا ہے، حتیٰ کہ جو انسان بے عقل اور بیوقوف ہیں وہ عقلمندوں کے محکوم ہیں، جس سے لیڈروں کی حکمرانی چل رہی ہے۔ بیوقوف نہ ہوتے تو لیڈروں کو غذا نہ ملتی، اگر بے فہم

نہ ہوتے تو لیڈری کی دوکان نہ چل سکتی، پس کہیں عقل نعمت ہے تو کہیں بے عقلی نعمت ہے۔ اسلئے جانوروں میں مادۂ عقل نہ ہونا ہی نعمت ہے، جس سے ان سے مختلف قسم کے کام بلا بحث ومجادلہ نکال لئے جاتے ہیں۔ ورنہ اگر ان میں عقل ہوتی تو یہ تمام منافع جو انسان ان سے لیتا ہے پامال ہوجاتے۔

حاصل یہ نکلا کہ جانوروں کی پیدائش سے جو مقاصد متعلق ہیں ان سے عقل کی ضرورت نہ تھی، اس لئے ان کے فرائض کی وجہ سے ان کو بے سمجھ رکھا گیا تا کہ وہ انسان کی اطاعت سے منہ نہ موڑیں اور جب عقل وفہم ان کو نہیں دیا گیا تو ان سے خطاب کرنے کی بھی ضرورت نہ تھی کہ ان کے لئے کوئی شرعی قانون اُتارا جاتا اور وہ مخاطب اور مکلّف بنائے جاتے۔ پس ان کے لئے نہ امر ہے نہ نہی، نہ شریعت آئی نہ کوئی تشریعی قانون۔ صرف لاٹھی اور ڈنڈا ہے، جس سے وہ کام پر لگے رہتے ہیں اور روز وشب مشغول ومنہمک ہیں۔

ملائکہ سے نوعیتِ خطاب

ملائکہ کو خطاب تو کیا مگر خطابِ تکلیفی نہیں کیا، کہ فلاں کام کرو فلاں کام نہ کرو، بلکہ خطابِ تشریفی کیا جو اعزازی وتکریمی ہے، جیسے بادشاہ کسی مقرب سے باتیں کرے تو اس سے اس کی عزت بڑھانی اور مرتبہ بلند کرنا مقصود ہوتا ہے، نہ کہ پابند بنانا۔

پس ملائکہ سے اللہ تعالیٰ نے خطاب کیا، کلام بھی فرمایا، گفتگو بھی کی، مگر اس پر کوئی شریعت نہیں اُتاری، کیوں کہ احکام دو ہی قسم کے ہوتے ہیں یا کرنے کے یا بچنے کے۔ کرنے کے کام خیر کے ہوتے ہیں جن سے خیر کا حصول مقصود ہوتا ہے اور بچنے کے کام شر کے ہوتے ہیں جس سے شر کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے، جیسے بدکاری، دغا بازی، رشوت ستانی، زنا کاری، شراب خوری، چوری، سرزوری، بغاوت، تمرد اور سرکشی وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ ملائکہ میں شر اور برائی کا مادہ ہی نہیں رکھا گیا تو اُنھیں بچنے کا حکم دینے کی ضرورت ہی نہ تھی، وہ بدی کر نہیں سکتے تو ان میں بدی سے بچنے کا حکم دینا عاجز کو امر کرنا تھا، جو سراسر خلافِ حکمت ہے اور حق تعالیٰ حکیم مطلق ہے وہ خلافِ حکمت بات سے بری اور منزّہ ہے، رہی خیر تو وہ ان کا

طبعی تقاضا ہے، جسے وہ بہ تقاضائے طبیعت کرنے پر مجبور ہیں اور ہمہ وقت اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور فرماں برداری میں مصروف رہتے ہیں، عبادت کرتے ہیں اور اپنی طبع پاک ہی سے منشائے خداوندی کو بھی پہچانتے ہیں اس لئے ان کو شریعت کی پہچان کرانے کی ضرورت ہی نہیں تھی کہ انھیں امر خیر کرنے کے لئے کسی قانون سے تنبیہ کی جاتی۔

پس جیسے ہمارے حق میں کھانا پینا، سونا جاگنا وغیرہ ایک طبعی بات ہے خواہ کوئی شریعت آئے یا نہ آئے، انسان اس پر مجبور ہے کہ کھائے پیئے اس لئے ان امورِ طبیعہ پر آمادہ کرنے کے لئے کسی شریعت کی ضرورت نہ تھی، اگر شریعت نہ بھی ہوتی تب بھی ہم پیاس کے وقت پانی پیتے اور بھوک کے وقت کھانا کھاتے، تو جیسے ہمارے حق میں کھانا پینا طبعی بات ہے اسی طرح تمام امورِ خیر، نیکی، پاکدامنی، صفائے باطن و ظاہر اور سلامتی ملائکہ کے حق میں طبعی بات ہے، شریعت آئے یا نہ آئے وہ اپنے تقاضائے طبع سے ہمیشہ نیکی ہی کریں گے۔ اسی طرح امورِ خیر کے لئے بھی انھیں کسی شرعی تکلیف اور قانونی خطاب کی ضرورت نہ تھی۔

بہرحال ملائکہ کو نہ امرِ شرعی کی ضرورت نہ نہیٔ شرعی کی، اس لئے ان سے خطابِ تکلیفی نہیں کیا گیا، صرف تشریفی اور تکریمی کیا گیا۔

جنات سے نوعیتِ خطاب

پس جانوروں سے تو خطاب ہی نہیں کیا گیا، ملائکہ سے خطاب تو کیا گیا مگر تکلیفی خطاب نہیں کیا گیا، رہے جنات تو ان سے خطاب تو کیا گیا اور تکلیفی خطاب ہی کیا گیا، مگر خطابِ مستقل نہیں کیا گیا یعنی خود اُن پر براہِ راست کوئی شریعت نہیں اُتاری گئی اور نہ براہِ راست ان کی نوع کو کوئی شرعی تکلیف دی گئی، بلکہ انسان کے واسطہ سے ان ہی کی شریعت کا مخاطب بنایا گیا اور ان کو دین میں انسانوں کے تابع رکھا گیا، چنانچہ ان میں جو یہودی ہیں وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ایمان لائے، خود تورات جنات پر نہیں اُتری، جو نصاریٰ ہیں وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متبع ہیں، انجیل خود ان کی نوع پر نہیں اُتری، اور جو مسلمان ہیں وہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تابع فرمان بنائے گئے ہیں، خود

قرآنِ پاک براہِ راست اُن پر نہیں اُتارا گیا۔

پس جو شریعت انسانوں کے لئے آئی ہے وہی ان کے لئے بھی آئی ہے، مگر بواسطۂ انسان انھیں پابندِ شریعت بنایا گیا۔

جنات میں نبوت نہ رکھنے کی وجہ

بالفاظِ دیگر ان میں نبوت نہیں رکھی گئی، وجہ یہ ہے کہ جیسے ملائکہ میں خیر کا غلبہ ہے اور شر کالعدم ہے، جنات میں شر کا غلبہ اور خیر کالعدم ہے اور نبوت کے لئے غلبۂ خیر ہی نہیں خیرِ محض کی ضرورت تھی۔ ورنہ بشر کے ہوتے ہوئے بد فہمی یا بد عملی کی وجہ سے شرائع پر عمل اور ان کی تبلیغ دونوں غیر مامون ہوتیں اور صحیح دین مخاطبوں کو نہ پہنچ سکتا۔ اس لئے انھیں تابع انسان بنایا گیا تا کہ اس کی شریعت سے وہ علم و عمل کی خطاؤں سے بچنا سیکھیں۔ اس لئے جو انبیاء انسانوں میں مبعوث ہوئے ان ہی کی اطاعت ان پر لازم کی گئی۔ غرض اللہ تعالیٰ نے جانوروں کو تو خطاب ہی نہیں کیا، ملائکہ کو خطاب کیا مگر غیر تکلیفی اور جنات کو خطابِ تخلیقی کیا، مگر خطاب بالاستقلال نہیں فرمایا۔

انسان کو مستقلاً خطاب

اور انسانوں کو تکلیفِ شرعی بھی دی اور مستقلاً خطاب بھی فرمایا، یعنی اپنی وحی کے ذریعے خود اُن سے کلام فرمایا۔ ان میں نبی اور رسول بنائے۔ کبھی براہِ راست خود خطاب فرمایا، جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے طور پر اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شبِ معراج میں، اور کبھی بزبانِ مَلکی خطاب فرمایا۔ پھر فرشتہ کبھی اپنی مَلکیت پر رہتا اور انبیاء بشریت سے مَلکیت کی طرف منتقل ہو کر فرشتہ سے ملتے اور کبھی فرشتہ اپنی صورتِ مَلکی کو چھوڑ کر صورتِ انسانی میں آتا اور انبیاء بشری چولے میں اُسے دیکھتے، جس کو قرآن حکیم میں فرمایا گیا:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ.

اور کسی بشر کی حالتِ موجودہ میں یہ شان نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے کلام فرمائے مگر تین طریق سے، یا تو الہام سے یا حجاب کے باہر سے یا کسی فرشتے کو بھیج دے کہ وہ خدا کے حکم سے جو خدا کو منظور ہوتا ہے پیغام پہنچا دیتا ہے۔

پہلی صورت فرشتہ کے قلب پر وارد ہونے کی ہے، جس میں وہ اپنی اصلیت پر رہتا ہے، لیکن پیغمبر کو بشری اصلیت سے مَلَکِیت کی طرف منتقل ہونا پڑتا ہے، اس لئے یہ صورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نہایت بھاری اور شدید ہوتی تھی۔

دوسری صورت حق تعالیٰ کے براہِ راست کلام فرمانے کی ہے جو پسِ پردہ رہ کر ہوتی تھی۔ یعنی نگاہیں حق تعالیٰ کو نہیں دیکھتی تھیں صرف کان کلامِ حق سنتے تھے۔

اور تیسری صورت فرشتہ کا انسانی صورت میں آکر پیغامِ خداوندی سنانے کی ہے جس میں پیغمبر اپنی بشری اصلیت پر قائم رہتے تھے، فرشتہ کو مَلَکی چولا چھوڑ کر بشری چولے میں آنا پڑتا تھا۔ یہ تینوں صورتیں وحیٔ الٰہی کی تھیں۔

علم اور وحیٔ الٰہی کے لئے انسان کا انتخاب

حاصل یہ ہے کہ وحیٔ الٰہی اور نبوت و شریعت کی دولت سے مخلوق میں بجز انسان کے اور کسی کا انتخاب عمل میں نہیں آیا۔ اور ظاہر بات ہے کہ وحی علم کے اُتارنے ہی کو کہتے ہیں، وحی کے ذریعہ علم ہی تو رسول کو دیا جاتا ہے۔ اس لئے دوسرے لفظوں میں علم الٰہی کی نعمت مستقلاً انسان ہی کو دی گئی ہے جس کو اس کی بنیادی خصوصیت اور امتیازی نشان سمجھنا چاہئے۔ کیوں کہ خصوصیت کے معنی یہی ہیں کہ اس کے سوا کسی دوسرے میں نہ پائی جائے، اس لئے دوسرے لفظوں میں انسانیت کی خصوصیت علمِ وحی نکل آتی ہے اور سب جانتے ہیں کہ اگر کسی چیز کی خصوصیت اس میں سے نکال دی جائے تو وہ چیز باقی نہیں رہ سکتی۔

اس لئے نتیجہ یہ نکلا کہ اگر انسان کو علمِ وحی حاصل نہ ہو تو وہ انسان انسان نہ رہے گا کہ انسانیت کی خصوصیت اس میں نہ آئی یا نہ رہی، گو اس کی صورت انسانوں جیسی ہو۔ سو ظاہر ہے کہ انسان نام انسانی صورت کا نہیں بلکہ انسانی جوہر کا ہے۔ اور انسانیت کا جوہر یہ علمِ وحی ہے، اس لئے جو انسان علمِ

وحی کا حامل نہیں وہ دلائلِ بالا کی رُو سے انسان نہیں صرف صورتِ انسان ہے اور محض صورت کی جس میں حقیقت نہ ہو، کوئی قدر و قیمت نہیں۔ اگر ہم گھوڑے کا مجسمہ بالکل اصلی گھوڑے جیسا بنالیں کہ دیکھنے میں اصل و نقل میں ذرہ بھر فرق معلوم نہ ہو، تو کیا اُسے گھوڑا کہیں گے؟ اور کیا وہ گھوڑے کی طرح سواری دے سکے گا؟ اور کیا اس کی قیمت بھی ہزار، پانچ سو روپیہ اٹھ جائے گی؟ کبھی نہیں، کیوں کہ وہ گھوڑا نہیں، گھوڑے کی محض تصویر ہے۔

اسی طرح اگر انسان کا اصلی مجسمہ سامنے ہو مگر اس میں انسانی جوہر اور انسانی خصوصیت (علم) نہ ہو تو وہ صورتِ انسان ہے، خصوصیتِ انسان نہیں اور قدر و قیمت انسان کی ہوتی ہے صورتِ انسان کی نہیں۔ ورنہ عمدہ سے عمدہ انسانی صورتیں پلاسٹک کی بنی ہوئی چند پیسوں میں دستیاب ہوسکتی ہیں۔ چاہیئے کہ انسانوں سے قطع نظر کر کے ان پلاسٹک کے انسانوں سے انسانوں کے کام لینے لگیں اور اصل انسان کے پیچھے نہ پڑیں، مگر ایسا نہیں ہوسکتا، جس سے واضح ہے کہ دنیا میں قدر و قیمت انسان کی ہے، تصویرِ انسان کی نہیں، اور آدمی حقیقتِ آدمیت کو کہتے ہیں، محض صورتِ آدمیت کو نہیں۔

گر بصورتِ آدمی انسان بودے	احمدؐ و بوجہل ہم یکساں بودے
اینکہ می بینی خلافِ آدم اند	نیستند آدم خلافِ آدم اند
از بروں چو گور کافر پر خلل	و اندروں قہر خدائے عزّ و جل

انسان کا ممتاز علم

یہاں ایک نکتہ فراموش نہ کرنا چاہیئے اور وہ یہ کہ انسان کی خصوصیت مطلق علم نہیں یعنی ہر قسم کے علم کو انسانی خصوصیت نہیں کہا جائے گا، کیوں کہ مطلق علم یعنی علم کی کوئی نہ کوئی نوع تو قریب قریب ہر مخلوق کو حاصل ہے حتیٰ کہ جانور بھی علم سے خالی نہیں، اس لئے مطلق علم انسانی خصوصیت نہیں کہلائی جاسکتی اور نہ مطلق علم سے انسان کی فضیلت و شرافت اور مخلوقات میں افضلیت نمایاں ہوسکتی ہے، جب تک کہ اسے کوئی ایسا علم حاصل نہ ہو جو اس کے سوا کسی کو حاصل نہ ہو۔

آج کی دنیا میں علم کی رائج شدہ جتنی بھی قسمیں ہیں ان میں سے کوئی بھی انسان کی خصوصیت

نہیں۔ جانوروں کو بھی ان سے حصہ ملا ہوا ہے، اس لئے بھی انسان اپنی افضلیت اور مخلوقات میں اپنی برتری ان غیر مخصوص علوم سے نہیں جتا سکتا۔ آج اگر انسان دعویٰ کرے کہ میں اسلئے افضل المخلوقات ہوں کہ میں انجینئری کا علم جانتا ہوں اور اعلیٰ سے اعلیٰ ڈیزائنوں کی کوٹھیاں اور بلڈنگیں تیار کر سکتا ہوں، تو یہ دعویٰ قابلِ سماع نہ ہوگا، کیوں کہ انجینئری کے علم سے جانور بھی خالی نہیں ہیں، وہ بھی دعویٰ کر سکیں گے کہ ہم بھی انجینئر ہیں اور اپنے مناسبِ حال راحت دہ مکانات بناتے ہیں۔ بیّا (جو ایک چھوٹی سی چڑیا ہے) اپنے لئے عجیب وغریب قسم کا گھونسلا بناتا ہے، جس میں کئی کمرے ہوتے ہیں۔ ماں باپ کا الگ اور بچوں کا الگ حتیٰ کہ اس میں بچوں کے لئے جھولا بھی ہوتا ہے، جس میں بچے جھولتے ہیں۔ گویا مختلف قسم کے روم ہوتے ہیں۔ یہ گھونسلا درخت میں لٹکا ہوا ہوتا ہے، لیکن مضبوط اتنا کہ آندھی آئے طوفان آئے، مگر اس مکان پر کوئی زد نہیں پڑتی۔ کیا یہ اعلیٰ ترین صنعت نہیں ہے؟ اور یہ چڑیا کیوں یہ دعویٰ نہیں کر سکتی کہ میں بھی انجینئر ہوں؟ ضرور کر سکتی ہے، تو پھر انجینئری انسان کے حق میں مخصوص کہاں رہی جو اس کی افضلیت اس چڑیا پر ثابت ہو۔

شہد کی مکھی اپنا چھتّہ بناتی ہے، اس کے ہشت پہلو سوراخ اس قدر مساوی ہوتے ہیں کہ آپ پرکار سے بھی اتنے صحیح خانے نہیں بنا سکتے۔ پھر اس میں بچوں کے رہنے اور پلنے کے خانے الگ اور شہد کے الگ ہوتے ہیں جو نہ بارش میں خراب ہوتا ہے نہ طوفان میں اپنی جگہ سے ہلتا ہے۔ کیا یہ انجینئری اور کاریگری نہیں ہے؟ اگر ہے اور بلاشبہ ہے تو آپ کو کب حق پہنچتا ہے کہ آپ انجینئری کا فن اپنی نوع کے ساتھ مخصوص بتلا کر اس مکھی پر اپنی فضیلت و برتری ثابت کر سکیں؟ سانپ اپنی بمی مٹی سے بناتا ہے جو اوپر سے برجیوں دار گنبد کی مانند ہوتی ہے اور اس کے اندر نہایت صاف ستھری نالیاں پیچ در پیچ بنی ہوئی جن میں سانپ اور ان کے بچے رینگتے رہتے ہیں، کیا اسے انجینئری اور صنعت کاری نہیں کہیں گے؟ رہا یہ کہ آپ کہیں کہ ہم عمارتیں بڑی عالی شان بناتے ہیں جن کی خوشنمائی اور نفاست ان گھونسلوں اور بھٹوں سے کہیں زیادہ اونچی اور اعلیٰ ہوتی ہے۔ اس لئے ہم اور یہ جانور انجینئری میں برابر کیسے ہو سکتے ہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ مکان کا عمدہ ہونا مکین کی ضرورت اور راحت کے لحاظ سے ہوتا ہے، جانور اپنی ضرورت کی رعایت کرتا ہے، آپ اپنی ضروریات کی، اگر

جانور آپ کی کوٹھی کو للچائی نظروں سے دیکھتا تو آپ اپنی برتری کا دعویٰ کر سکتے تھے، لیکن جیسے آپ اس کے مکان سے نفرت کا اظہار کرتے ہیں وہ بھی آپ کے مکان سے نفرت کا اظہار کرتا ہے۔ اگر آپ سانپ یا بیّا یا شہد کی مکھی کو اپنی کوٹھی میں آباد کرنا چاہیں وہ کبھی بھی آمادہ نہ ہوگا، بلکہ اپنا ہی مکان بنا کر رہے گا۔ اس سے واضح ہے کہ مکان کی صنعت میں دونوں برابر ہیں اور اپنے اپنے رنگ کے ماہر ہیں۔ اس لئے انجینئری کے بارے میں آپ کو دعوائے فضیلت کا کوئی حق نہیں۔

اسی طرح مثلاً علم طب ایک تجرباتی علم ہے۔ یہ علم جس طرح انسان کو حاصل ہے اسی طرح حیوانوں میں بھی یہ علم اپنی اپنی بساط کی قدر پایا جاتا ہے۔ آپ یہ دعویٰ کریں کہ صرف ہم طبیب ہیں اور ہمیں ہی اس علم کا شرف حاصل ہے۔ لہٰذا ہم ہی اس فن کی رُو سے اشرف المخلوقات ہیں، غلط ہے۔ جانور بھی دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہمیں بھی علم طب میں مہارت ہے۔ فرق اگر ہوگا تو صرف یہ کہ آپ پر زیادہ بیماریاں آتی ہیں تو آپ دواؤں کی زیادہ اقسام جانتے اور استعمال کر سکتے ہیں۔ جانوروں کو بیماریاں کم لاحق ہوتی ہیں اس لئے وہ دوائیں بھی کم جانتے ہیں، لیکن اس کمی بیشی کے فرق سے علمِ طب صرف آپ کی خصوصیت قرار نہیں پاسکتا۔

ایک چشم دید مثال

تقسیم سے قبل مجھے ایک ہندو ریاست اندرگڑھ میں بارہا جانے کا اتفاق ہوا۔ وہاں میرے بعض اعزہ اونچے عہدوں پر فائز تھے۔ اس ریاست میں بندروں کے مارنے کی ممانعت تھی، اس لئے بندروں کی تعداد ہزاروں کی حد تک تھی۔ بندر کی جبلت میں شرارت اور چالاکی بلکہ ایذا رسانی داخل ہے، اس لئے وہ کافی نقصان کرتے تھے۔ کبھی برتن اُٹھا کر بھاگ جاتے کبھی کپڑا اٹھا لے جاتے۔

اس لئے ایک بار ہم نے سوچا کی کوئی تدبیر کرنی چاہئے۔ اس لئے ہم نے ایک روپیہ کا سنکھیا خریدا اور اسے آٹے میں ملایا اور روٹیاں پکوا کر چھت پر پھیلا دیں تا کہ وہ کھائیں اور مرتے جائیں۔ اس لئے ہم روٹیاں چھت پر ڈال کر خود ایک گوشے میں بیٹھ کر منتظر رہے کہ اب بندر آ کر ان روٹیوں کو کھائیں گے اور مریں گے۔

کچھ بندر آئے مگر ان روٹیوں سے دور کھڑے ہو کر دیکھنے لگے کہ یہ کیا نیا حادثہ پیش آیا کہ روٹیاں بکھری ہوئی پڑی ہیں۔ یقیناً اس میں کچھ بات ہے، ورنہ روٹیاں یوں نہیں بکھیری جا سکتیں۔ اس لئے روٹی کو غور سے دیکھا پھر سونگھا، بالآخر انھوں نے روٹی کو ہاتھ نہیں لگایا اور چلے گئے۔ ہم سمجھے کہ تدبیر فیل ہوگئی لیکن بندروں کا یہ چالاک قافلہ جا کر پھر اپنے ساتھ اور بندروں کو لایا اور چودہ پندرہ موٹے موٹے بندر اُن کے ہمراہ آئے اور روٹیوں کے اِردگرد گھیرا ڈال کر بیٹھ گئے، کچھ دیر بعد ایک آگے بڑھا اور اُس نے روٹیوں کو سونگھا، پھر دوسرا آگے بڑھا اور اُس نے ایک روٹی توڑی اور اُس کے ٹکڑوں کو سونگھا اور روٹیاں چھوڑ کر سب بھاگ گئے۔

اب ہمیں یقین ہو گیا کہ یہ سب کچھ سمجھ گئے ہیں اور ہماری ساری تدبیر ناکام ہوگئی، مگر تھوڑی ہی دیر میں تقریباً ستر بندروں کا ایک قافلہ آیا اور ان میں سے ہر ایک کے ہاتھ میں ایک ایک ٹہنی تھی جن میں ہرے ہرے پتے تھے، انھوں نے آ کر پہلے روٹیوں کو توڑا، ان کے ٹکڑے کیے، گویا پوری جماعت میں یہ اصول پیش نظر تھا کہ ؎

نیم نانے گر خورد مردِ خدا بذلِ درویشاں کند نیمے دگر

بندر بانٹ تو مشہور ہے، آخر کار اُنھوں نے وہ ٹکڑے باہم بانٹ لئے اور ہر ایک نے ایک ایک ٹکڑا کھا کر اُوپر سے وہ پتے چبا لئے جو ہر ایک اپنی ٹہنی ساتھ لایا تھا۔ اور دندناتے ہوئے چلے گئے اور ہم دیکھتے رہ گئے۔ اپنا آٹا بھی گیا، کپڑا تو پہلے ہی جا چکا تھا۔ اور اُوپر سے وقت بھی ضائع ہوا۔

اندازہ یہ ہوا کہ یہ پتے جو وہ ساتھ لائے تھے زہر کا تریاق تھے، جوان بندروں کو معلوم تھا۔ اب بھی اگر آپ یہ دعویٰ کریں کہ طبیب صرف ہم ہی ہیں جو جڑی بوٹیوں کی خاصیتیں جانتے ہیں تو یہ دعویٰ غلط ہوگا، کیوں کہ یہ بندر بھی دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہم بھی طبیب ہیں جو زہر خوردہ کا علاج کر سکتے ہیں۔ اور جب یہ واضح ہو گیا کہ جانوروں میں بھی اطباء اور معالج موجود ہیں اور وہ بھی حسبِ ضرورت دوا استعمال کر کے دکھ درد کا دفعیہ کر سکتے ہیں بلکہ پیش بندی کر کے بیماری کو پہلے ہی سے روک دیتے ہیں، تو فنِ طب میں ان کا دخل معلوم ہوا۔ پھر آپ کو خواہ مخواہ ہی دعویٰ ہے کہ صرف ہم ہی اطباء ہیں اور فنِ طب کی وجہ سے جانوروں پر فوقیت رکھتے ہیں۔ آپ اور بندر نفسِ فن میں برابر

ہو گئے، گو کچھ خصوصیات کا فرق ہی سہی۔

فنِ سیاست بھی حیوانات میں پایا جاتا ہے

پھر اگر آپ یہ کہیں کہ طب نہ سہی فنِ سیاست سہی، ہم سیاست جانتے ہیں اور اپنی ملت کا نظم کر سکتے ہیں اور سیاسی نظام قائم کر کے قوم کی منظّم خدمت کر سکتے ہیں، اس لئے ہم اس بارے میں جانوروں پر فضیلت رکھتے ہیں، تو میرے خیال میں یہ دعویٰ بھی غلط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ فن سیاست بھی انسانی خاصہ نہیں، بلکہ حیوانات میں بھی پایا جاتا ہے۔ شہد کی مکھی بھی ملت کی سیاسی اور انتظامی تنظیم کر سکتی ہے۔ شہد کی مکھیاں جب شہد کا چھتہ بناتی ہیں اور بے نظیر انداز میں اس میں ہشت پہلو سوراخ اور خانے بنا کر گویا اپنا یہ قلعہ تیار کر لیتی ہیں تو اس کے نظام کی تشکیل اس طرح ہوتی ہے کہ پہلے تو وہ اپنا امیر منتخب کرتی ہیں، جس کا نام عربی زبان میں یعسوب ہوتا ہے۔ یہ امیر اس چھتہ پر ہر وقت منڈلاتا رہتا ہے۔ ساری مکھیاں اس امیر کی اطاعت کرتی ہیں۔

اندرونِ قلعہ کی انتظامی تقسیم یہ ہوتی ہے کہ اس چھتہ کے ایک حصہ میں تو شہد بھرا جاتا ہے اور ایک حصہ میں ان کے بچے ان خانوں میں پلتے ہیں، ایک حصہ میں بڑی مکھیاں رہتی ہیں اور امیر ان سب کی نگرانی کرتا ہے، حتیٰ کہ اگر کسی مکھی سے قوم کے خلاف کوئی غداری ہو جائے تو وہ اس مکھی کی گردن قلم کر دیتا ہے۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ چھتے کے نیچے ہر طرف کچھ مکھیاں سر کٹی ہوئی اور ٹوٹی ہوئی پڑی رہتی ہیں، کسی کا سر کٹا ہوا اور کسی کی کمر ٹوٹی ہوئی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اگر کوئی مکھی کسی زہریلے پتے پر بیٹھ کر اس کا زہریلا مادہ چوس کر آتی ہے، جس سے بنے ہوئے شہد میں یقیناً سمیت کا سرایت کر جانا یقینی ہوتا ہے، تو وہ یعسوب اسے فوراً محسوس کرتا ہے کہ زہریلا مادہ لے کر آئی ہے اور اس مکھی کی گردن توڑ کر اُسے فوراً مار گراتا ہے کہ وہ اس چھتے کے اندر نہ گھسنے پائے تا کہ اُس کے زہریلے مادے سے قوم کے دوسرے افراد کی جانیں ضائع نہ ہوں۔

گویا وہ سمجھتا ہے کہ ایک کی جان لے کر اگر پوری قوم کو بچا لیا جائے تو کوئی جرم نہیں، یعنی اس کی سیاست اُسے یہ اصول سمجھاتی ہے کہ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰٓا أُولِي الْاَلْبَابِ“ یعنی

ایک موت سے اگر پوری قوم کی حیات بچ جائے تو اس موت میں کوئی مضائقہ نہیں۔"

اس قتلِ نفس پر مکھیوں کی اطاعت کا یہ عالم ہے کہ نہ کوئی ایجی ٹیشن ہوتا ہے نہ امیر کے خلاف مظاہرے ہوتے ہیں، چپ چاپ خوش دلی سے امیر کے اس فعلِ قتل پر گردن جھکا دی جاتی ہے اور کسی کو یہ خلجان نہیں گذرتا کہ یہ کیوں ہوا؟ بلکہ تمام قوم سرِ اطاعت جھکا کر مان لیتی ہے۔ تو اولاً امیر کا انتخاب، پھر اس کے سامنے سمع و اطاعت، پھر قوم کی انتظامی تشکیل اور نظم کے تحت مکانات کی تقسیم، پھر بے راہ روی پر مجرم کا قتل، اگر سیاست نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

ضلع بجنور کے ایک قصبہ نجیب آباد میں شہد بکثرت ہوتا ہے اور وہاں پر شہد کی مکھیوں کو پالنے کا خاص انتظام ہوتا ہے۔ وہاں کا ہم نے ایک محاورہ سنا کہ فلاں نے اپنی بیٹی کو تین مکھیاں جہیز میں دیں، فلاں نے چار مکھیاں جہیز میں بیٹی کو دیں۔ ہمیں تعجب ہوا کہ جہیز میں پلنگ، پیڑھیاں، میز، کرسیاں، زیور، کپڑا وغیرہ تو دُنیا بھر میں دیا جاتا ہے، یہ مکھیاں جہیز میں دینے کے آخر کیا معنی ہیں؟ تحقیق سے معلوم ہوا کہ جب وہ لوگ شہد کی مکھیاں پالتے ہیں اور کسی خاص جگہ شہد کا چھتہ لگوانا چاہتے ہیں تو اس امیر مکھی کو یعنی یعسوب کو پکڑ کر اس جگہ بٹھلا دیتے ہیں تو ساری مکھیاں وہیں جمع ہو جاتی ہیں۔ چھتہ بناتی ہیں اور وہاں شہد تیار ہو جاتا ہے۔ اس گر کو سامنے رکھ کر وہاں کے یہ شہد کے کاروباری دو- چار امیر مکھیاں پکڑ کر اور ڈبیہ میں بند کر کے بیٹی کو جہیز میں دے دیتے ہیں، وہ لڑکیاں ترکیب جانتی ہیں اور مناسب مقام پر ان مکھیوں کو بٹھلا دیتی ہیں، تو وہیں شہد کے چھتے لگ جاتے ہیں اور کئی کئی دھڑی شہد ہوتا ہے، تو چار مکھیاں جہیز میں دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ چار دھڑی شہد جہیز میں دے دیا گیا، اس سے شہد کی مکھیوں کی اطاعت شعاری اور نظم پسندی معلوم ہوئی جس کی نظیر انسان میں بھی نہیں ہے۔

سو اس نظم پسندی اور تنظیمِ ملت کی اعلیٰ ترین سیاست کے ہوتے ہوئے آپ کو خواہ مخواہ ہی دعویٰ ہو گیا ہے کہ انسان ہی صرف سیاست داں ہیں، یہ مکھیاں بھی دعویٰ کر سکتی ہیں کہ ہم بھی سیاست داں ہیں، تو اگر آپ بھی کسی امیر کے تحت رہ کر تقسیمِ عمل کر لیں کہ کوئی غذا مہیا کرے، کوئی تعلیم کا کام کرے، کوئی فوج میں بھرتی ہو کر ملک کی حفاظت کرے، تو ہر کام بلاشبہ عمدہ ہے، ضروری بھی ہے، مگر محض انسان کی خصوصیت نہیں۔ مکھیاں بھی کر سکتی ہیں۔ اس لئے یہ تنظیم کوئی وجہِ فضیلت نہیں کہ انسان اپنے

کو حیوانات سے برتر سمجھے۔

بطخوں میں سیاست و تنظیم

بطخوں میں بھی سیاست پائی جاتی ہے، جب بطخیں سوتی ہیں تو اُن کا امیر اُن کی نگہبانی اور پاسبانی کرتا ہے، وہ ایک ٹانگ پر ساری رات جھیل میں کھڑا رہتا ہے۔ جب کوئی خطرہ پیش آتا ہے تو وہ آواز لگاتا ہے اور ساری قوم کو خطرے سے آگاہ کرتا ہے۔ ساری بطخیں بیدار ہو جاتی ہیں اور پَر تول لیتی ہیں اور دوسری آواز میں اُٹھ کر پرواز میں آجاتی ہیں اور وہ بھی ایک قاعدے یعنی مثلث طریقے سے اُڑتی ہیں۔ امیر آگے آگے اور بطخیں دو لائن میں پیچھے پیچھے اڑتی ہیں۔ جدھر امیر جاتا ہے اُدھر تمام بطخوں کا یہ قافلہ جاتا ہے، کسی کو امیر پر اعتراض نہیں ہوتا کہ وہ اس سمت میں کیوں جارہا ہے؟ پھر جہاں امیر بیٹھتا ہے تمام بطخیں وہیں اُتر پڑتی ہیں۔ یہ سیاست نہیں تو اور کیا ہے؟ اور اس سے بہتر سیاست اور تنظیم کیا ہو سکتی ہے؟ اپنی رعایا اور ماتحت قوم کو ہر خطرے سے آگاہ کرنا اور بچانا، خود بیدار رہنا، ان کو چوکنّا کرنا کیا اعلیٰ ترین ترقی یافتہ سیاست نہیں۔

اس لئے سیاسی تدابیر اور جوڑ توڑ انسان کے ساتھ مخصوص نہیں، اصولِ سیاست میں حیوانات بھی اس کی برابری کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ مکھیاں کہیں گی کہ ہم بھی سیاست داں ہیں، بطخیں کہیں گی کہ ہم بھی سیاست داں ہیں، زیادہ سے زیادہ آپ کی سیاست شاخ در شاخ ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ملت میں جرائم زیادہ ہیں اس لئے روک تھام کی تدابیر بھی زیادہ ہیں، مکھیوں اور بطخوں کی فضیلت ہی آپ پر ثابت ہوگی نہ کہ کمتری اور اصل سیاست میں برابری ثابت ہوگی، تو یہ دعویٰ بھی آپ کا غلط ہے کہ ہم چوں کہ فن سیاست سے واقف ہیں، اس لئے افضل الحیوانات ہیں۔

مکڑی کی صنعت کاری

اگر آپ کہیں کہ ہم کپڑا بُننے کا فن جانتے ہیں لہٰذا ہم سب جانوروں میں افضل ہیں تو مکڑی آکر یہ کہے گی کہ یہ کام تو میں بھی جانتی ہوں۔ دیکھئے مکڑی سفید رنگ کا خیمہ تانتی ہے، جس کی طنابیں

چاروں طرف کھنچی رہتی ہیں، وہ اتنا صاف باریک اور ملائم ہوتا ہے کہ مانچسٹر کی ململ بھی اتنی صاف اور باریک نہیں ہوتی اور اتنا مضبوط جس کو آندھی اور ہوا کے سخت جھونکے اور بڑی سے بڑی بارش بھی نہیں ہلا سکتی۔ اس کی طنابیں اپنی جگہ سے ذرا بھی نہیں سرکتیں۔ آپ تو سوت سے کپڑا بُنتے ہیں وہ خدا جانے کس مادّہ سے اپنا گھر بناتی ہے۔ آپ کا کپڑا اپھٹ جائے گا مگر اس کا بنایا ہوا خیمے کا یہ کپڑا اور خیمہ نہیں پھٹے گا، آپ کا بنایا ہوا کپڑا میلا ہو جائے گا جسے آپ پانی سے دھوئیں گے، صابن سے صاف کریں گے، مگر مکڑی کے اس خیمہ کے کپڑے کو صاف کرنے اور دھونے کی ضرورت ہی نہیں۔

آپ کہیں گے کہ ہم اپنی غذا کے لئے پرندے پھانسنے کے لئے جال بناتے ہیں، مچھلیاں پکڑنے کے لئے جال بنتے ہیں تو ہماری تدبیر کو کون پہنچ سکتا ہے کہ ہم غیر نوع کو قابو میں لانے کے لئے سوت کے تاگوں سے کام لے لیتے ہیں، تو بھی مکڑی آگے بڑھ کر کہے گی کہ میں اس سے بہتر جال تن سکتی ہوں۔ وہ جالا تانتی ہے تو اس میں مکھیاں پھنس جاتی ہیں، چلاتی ہیں، مگر اس جال سے نہیں نکل سکتیں، تو کیا یہ غیر نوع کا قابو میں لانا نہیں؟ اور پھر اتنا باریک تار بناتی ہیں کہ آپ کا سوت اتنا باریک نہیں ہوتا۔

غرض آپ فنونِ طبیعہ میں سے کون سے فن کو اپنی خصوصیت کہہ سکیں گے ضروریاتِ زندگی کا کوئی ایسا فن نہیں، جو حیوانات میں نہ ہو، ہم جس قدر بھی ضروریاتِ زندگی سے متعلق علم رکھتے ہیں، حیوانات بھی اپنی ضروریاتِ زندگی سے متعلق سمجھ بوجھ اور صنعت کاری کا علم رکھتے ہیں۔

حتیٰ کہ اگر آپ سائنس کی مدد سے پچاس ہزار فٹ کی بلندی پر پرواز کر سکتے ہیں تو ایک کوّا اور کرگس بھی اپنی اندرونی سائنس کی قوت سے اپنے پروں سے اتنی ہی بلندی پر پرواز کرتا ہے۔ آپ پیتل، تانبے اور دیگر معدنیات کے بنائے ہوئے مصنوعی پروں یعنی ہوائی جہازوں کے ذریعے اُڑتے ہیں اور چیل، کوّے وغیرہ پرندے اپنے بنے بنائے پَروں اور خلقی طاقت سے اُڑتے ہیں۔ آپ ان مصنوعی پروں میں معدنیات کے محتاج ہیں اور ہوائی جہاز بنانے میں خون پسینہ ایک کرتے ہیں تب کہیں اُڑتے ہیں اور یہ پرندے خود ہوائی جہاز ہیں۔

غرض آپ اگر اُڑ گئے تو پرندے بھی اُڑتے ہیں۔ یعنی پرواز کا جو فعل آپ نے کیا وہی پرندوں

نے بھی کیا۔ آپ نے کپڑا بن کر تن پوشی کی ہے اور بدن کو کپڑوں سے چھپایا، تو ہر پرند چرند بھی اپنی کھال اپنے پروں سے اپنے تن بدن کو چھپاتا ہے۔ آپ کا لباس مصنوعی ہے، اس کا قدرتی ہے۔ آپ رہنے کے لئے مکان بناتے ہیں، جانور بھی اپنا بھٹ اور گھونسلا بناتے ہیں۔ آپ اپنا رزق تلاش کرنے جنگل میں جاتے ہیں، وہ بھی اپنی غذا تلاش کرنے کھیتوں اور جنگلوں میں گھومتے ہیں اور شام کو پیٹ بھر کر اپنے گھروں کو لوٹتے ہیں۔ آپ پلاؤ زردہ کھاتے ہیں، وہ گھاس دانہ کھاتے ہیں۔ آپ گوشت پکا کر کھاتے ہیں، وہ اس مصیبت سے بری ہیں، کچا ہی کھا لیتے ہیں، آپ اگر ان کے گھاس دانہ سے نفرت کرتے ہیں، تو وہ آپ کے زردہ پلاؤ سے نفرت کرتے ہیں۔

طبعی علوم انسان کے لئے وجہِ امتیاز نہیں ہیں

غرض کوئی طبعی فن ایسا نہیں ہے جن میں وہ آپ کی ہمسری کا دعویٰ نہ کرسکیں۔ آپ سیاست کے مدعی ہوں گے، تو شہد کی مکھی اور بطخ سامنے آ کر اس دعوائے خصوصیت کو باطل کر دے گی، آپ کپڑا بننے اور جال بنانے کا فن کا دعویٰ کریں گے تو مکڑی سامنے آ کر بولے گی کہ یہ کام میں بھی کرسکتی ہوں۔ آپ فنِ طب کی مہارت کا دعویٰ کریں گے تو بندر اُچھل کر کہے گا کہ جڑی بوٹیوں کی خاصیتیں کچھ میں بھی جانتا ہوں اور میں زہر کا تریاق جانے ہوئے ہوں۔ آپ فنِ پرواز کے مدعی ہوں گے تو پرندے سامنے آ کر کہیں گے کہ ہم فنِ پرواز میں تم سے زیادہ ماہر ہیں۔ آپ انجینئری اور فنِ خانہ سازی کے مدعی ہوں گے تو چرند پرند اور درندے آپ کے مقابلہ میں آ کر کہیں گے کہ یہ کام ہم سب جانتے ہیں۔ رہنے سہنے، لباس پہننے، علاج کرنے، مکان بنانے اور تنظیم و سیاست کاری کرنے میں شریک ہیں تو ان فنون کی وجہ سے تو انسان ان جانوروں سے افضل نہیں ہوسکتا۔

انسان کا امتیاز

افضلیت کسی خصوصیت کی بناء پر ہوتی ہے، جو اس میں ہو اور دوسروں میں نہ ہو، تو حقیقت یہ ہے کہ وہ علم جو صرف انسانوں میں ہے اور اس کے سوا اور کسی میں نہیں وہ علمِ شرائع اور علمِ احکامِ

خداوندی ہے، جس سے اللہ کی معرفت ہوتی ہے اور انسان اس علم کے ذریعہ سعادت کے درجات طے کرتا ہے اور عنایتِ خداوندی کا مستحق ٹھہرتا ہے۔ یہ علم کسی بھی غیر انسان میں نہیں پایا جاتا، نہ ملائکہ میں یہ علم موجود ہے، نہ جنات اس علم سے آراستہ ہیں، نہ حیوانات واقف ہیں اور جمادات ونباتات تو کیا واقف ہوتے؟ یہ علم خصوصیت ہے انسان کی، علمِ شرائع ہی صرف انسان کی وہ خصوصیت ہے جس نے اُسے سب مخلوقات پر فوقیت وفضیلت دی۔

علمِ شریعت کی حقیقت

جس کی یہ وجہ ہے کہ یہ علم بغیر پیغمبری کے نہیں آسکتا، کیوں کہ یہ علم اللہ کی مرضیات ونامرضیات کے جاننے کا علم ہے اور کسی کی مرضی بلا اس کے بتلائے ہرگز معلوم نہیں ہوسکتی۔ اور اللہ ہر کس وناکس کو اپنے اندر کی بات نہیں بتلاتا۔ سو اِس کے لئے اس نے نوعِ انسانی کو مخصوص فرمایا اور اس میں بھی برگزیدہ تر طبقہ انبیاء علیہم السلام کا تھا، تو اُس نے انھیں اپنی مرضیات ونامرضیات سے آگاہ کیا اور بتلایا کہ میں فلاں چیز سے خوش ہوتا ہوں اُسے کرو اور فلاں چیز سے ناخوش ہوتا ہوں اُسے نہ کرو، یعنی امر ونہی کیا۔

پس امر ونہی کے قانون کو شریعت کہتے ہیں، اس شریعت کے علم کیلئے نبوت رکھی اور یہ نبوت نوعِ بشری کے ساتھ مخصوص رکھی اور نبوت کے علوم صرف انسان کو دیئے۔

دیگر مخلوقات پر انسان کی برتری

یعنی چار ذی شعور مخلوق ملائکہ، جنات، حیوانات، انسان میں سے یہ علم صرف انسان کو بخشا، باقی تین اقسام ملائکہ، جنات اور حیوانات کو یہ علم نصیب نہیں ہوا۔ یا کسی قدر ہوا تو انسان کے طفیل اور اس کے واسطہ سے ہوا۔ سو اس میں اصل انسان ہی رہا۔ جس میں کوئی مخلوق اس کی ہمسری تو بجائے خود ہے شرکت کا دعویٰ بھی نہیں کرسکتی۔

اس سے واضح ہوا کہ علومِ طبعیہ، علومِ وہمیہ، علومِ خیالیہ، علومِ عقلیہ وغیرہ انسان کی خصوصیت

نہیں یہ اور انواع کو بھی میسر ہیں، کیوں کہ یہ تمام علوم اپنے اندرونی قویٰ سے اُبھرتے ہیں اور دو قومی جانداروں میں کم وبیش سب میں رکھے گئے ہیں۔ عقل ہو یا خیال، وہم ہو یا طبیعت، ہر ایک چیز میں ہے، اس لئے ان کے ذریعے جو تصور بھی جاندار کو بندھے گا اس سے خود اس کے نفس کی مرضی نامرضی اور خواہش وطلب کھلے گی۔ خدا کی مرضی نامرضی اور خدا کے مطلوبہ کاموں سے اس کا کوئی تعلق نہیں، کیوں کہ خدا کی پسند ناپسند اس کے اندر سے آئے ہوئے علم سے سمجھ میں آسکتی ہے اور وہی وحیؔ کا علم ہے، جو نبوت ورسالت کے ذریعے آتا ہے اور یہ صرف انسان کو دیا گیا ہے۔

اس سے نمایاں ہو گیا کہ انسان کی خصوصیت علومِ نبوت اور علومِ رسالت ہیں جو انسان کے سوا کسی کو میسر نہیں۔ اس لئے انسان اگر ساری مخلوقات پر برتری اور فضیلت کا دعویٰ کر سکتا ہے تو وہ علومِ شرعیہ کے ذریعہ کر سکتا ہے، نہ کہ علومِ طبعیہ وعقلیہ ووہمیہ کے ذریعہ، کہ یہ علوم انسان کے سوا اوروں کو بھی میسر ہیں۔

دوسرے لفظوں میں نہ صرف یہی کہ اس علم سے انسان کی برتری اور فضیلت ہی ثابت ہوتی ہے بلکہ اس کی انسانیت کا مدار بھی اس علم پر ہے کیوں کہ جب یہ علم ہی انسان کی خصوصیت ٹھہرا کہ یہ علم نہ ہو تو انسان اور حیوان میں کوئی فرق نہیں، تو اس کا حاصل یہ نکلا کہ انسان اس وقت تک انسان نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس علم سے بہرہ ور نہ ہو، کیوں کہ جس چیز کی خصوصیت ختم ہو جائے جس سے وہ چیز، وہ چیز تھی تو پھر وہ شئے وہ شئے ہی نہیں رہتی۔ اگر آپ میں یہ خصوصیت باقی نہ رہے تو آپ آپ نہیں رہے، اگر خصوصیتِ انسان، انسان میں ہو تو انسان انسان کہلائے گا، ورنہ انسان اور حیوان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ مکان بنانے، کھانے پینے، علاج معالجہ کرنے میں انسان کے برابر ہیں۔

پس جب انسان کی خصوصیت یہ علمِ الٰہی ہے، جس سے وہ مرضیاتِ الٰہی سمجھ لیتا ہے تو یہ علمِ الٰہی جب انسان میں ہو گا تو اس کا نام انسان ہو گا ورنہ ایک کھاتا پیتا حیوان رہ جائے گا، کیوں کہ کھانے پینے پہننے کو کتنا ہی خوشنما بنائے اور علمی رنگ میں نمایاں کرے تب بھی رہے گا جانور ہی، کیوں کہ جانور بھی یہ علوم اپنے اندر رکھتے ہیں جیسا کہ واضح کیا جا چکا ہے۔

بہر حال یہ بات صاف ہو گئی کہ نہ کھانا انسانیت ہے، نہ پینا، نہ مکان بنانا انسانیت ہے، نہ

سیاست و تنظیم، اگر کوئی ماہرفن پچاس منزل کی بلڈنگ بھی بنائے تب بھی وہ اس کی وجہ سے حیوانیت سے نہیں نکل سکتا کہ یہ کام یعنی مکان سازی اس کی خصوصیت نہیں، حیوانیت کی خصوصیت ہے اور اگر مکان سازی، پارچہ بافی، نظم کاری میں عقل کو بھی لگا دیا جس سے یہ اشیاء مزین ہوگئیں، تو گو بظاہر تو وہ جانوروں سے ممتاز اور افضل ہوگیا، مگر حقیقت میں اُن سے اور زیادہ گھٹ گیا، کیوں کہ عقل جیسے پاک جوہر کو اس نے اپنی طبیعت کا خادم اور غلام بنا دیا۔ اور سب جانتے ہیں کہ طبیعت بے شعور ہوتی ہے اور عقل سرچشمۂ شعور ہے، تو ایک بے شعور کو باشعور کا حاکم بنا کر گویا جاہل کو بادشاہ اور عالم کو غلام کر دیا۔ یہ کہاں کی عقل ہے؟ بلکہ بدعقلی ہے، جانور اس بے ہودگی سے بَری ہے۔

اس لئے ایسا کر کے انسان اُونچا تو کیا ہوتا جانوروں سے کہیں زیادہ نیچا اور کم رتبہ ہوگیا کہ جانور طبع حیوانی کو استعمال کرتے ہوئے عقل کو اس کا غلام تو نہیں بناتے۔ اب خواہ ان میں عقل بالکل نہ ہو یا ہو تو نہ ہونے کے برابر ہو، یہ بات اپنی جگہ صحیح رہے گی کہ انھوں نے طبیعت جیسے جاہل اور بے شعور حاکم کو اس کی جاہلانہ کارروائیوں کو عقل پر حاکم اور غالب نہیں بنایا۔ اور یہ انسان طبعی حرکات کرتا ہے اور عقل سے انھیں مزین بنا کر ان حیوانی حرکات کو انسانی بلکہ مَلکی حرکات ثابت کرنا چاہتا ہے تو جانور سے زیادہ احمق ثابت ہوا۔

نیز یہ نکتہ بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ طبعی تقاضوں کو پورا کر لینا کوئی کمال کی بات نہیں، بلکہ طبعی تقاضوں کے خلاف کرنا کمال ہے۔ اگر کوئی کہے کہ میں بہت بڑا آدمی ہوں کیوں کہ میں کھانا کھایا کرتا ہوں، تو لوگ کہیں گے کہ احمق یہ کون سے کمال کی بات ہے، جانور بھی کھانا کھاتے ہیں، یہ تو طبعی تقاضا ہے۔ اس میں نہ محنت ہے نہ مشقت اور نہ ہی اس سے انسان کی کوئی جواں مردی اور جفاکشی ظاہر ہوتی ہے۔ ورنہ سارے جانور بھی فضلاء اور باکمال ہوں گے۔

یا اگر کوئی کہے کہ میں بڑا افاضل آدمی ہوں کیوں کہ میں رات کو پڑ کر سوتا ہوں تو بھی کہا جائے گا کہ یہ تو ایک غیر اختیاری اور طبعی فعل ہے، جانور بھی کر لیتے ہیں تو اس میں کمال کی بات کیا ہوئی؟

طبعی تقاضوں کی مخالفت کمال ہے

کمال نام ہے خلافِ طبع کرنے کا کہ اس میں انسان کی محنت و جفاکشی اور تحمل وصبر کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں، اس لئے اگر کسی کو سنا جائے کہ وہ مہینوں کھانا نہیں کھاتا تو لوگ اسے باکمال سمجھ کر اُس کے پیچھے ہو لیتے ہیں کہ واقع میں خلافِ طبع پر قابو پالینا کمال ہے، نہ کہ طبع کا غلام بن کر طبعی تقاضوں کو پورا کر لینا کمال ہے۔ اس پر مجھے ایک واقعہ یاد آیا۔

حجۃ الاسلام سیدنا الامام حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا بصیرت افروز واقعہ

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ بانی دارالعلوم دیوبند جن کا علم وفضل اور کمالِ ظاہری و باطنی معروف ہے۔ ان کا زمانہ اور پنڈت دیانند سرسوتی کا زمانہ ایک ہے۔ پنڈت دیانند ہندوؤں کے فرقہ آریہ سماج کے بانی ہیں، انھوں نے قصبہ رڑکی میں اسلام پر اعتراضات کیے، علماء نے دنداں شکن جوابات دیئے اور کہا کہ اگر جرأت ہے تو میدان میں آکر بحث کرو۔ اس نے کہا کہ تم لوگ میرے مقابلے کے نہیں، میں تو صرف ''مولبی کاسم'' (مولوی قاسم) سے بحث کروں گا۔

چنانچہ رڑکی کے علماء نے حضرت کو خط لکھا کہ ایسا واقعہ درپیش ہے آپ تشریف لائیں۔ باوجودیکہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ بیمار تھے، مگر مذہبِ اسلام کی حفاظت و اشاعت کی خاطر اپنے چند شاگردوں کے ساتھ رڑکی تشریف لے گئے، جن میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب محدث دارالعلوم دیوبند، مولانا احمد حسن محدث امروہی، مولانا حکیم رحیم اللہ صاحب بجنوری اور دیوبند کے مشہور ادیب منشی نہال احمد وغیرہ حضرت کے خدامِ خاص شریکِ سفر تھے۔ حضرت فرمایا کرتے تھے کہ دیوبند میں کل ڈیڑھ ذہین ہے۔ پورے ذہین حکیم مشتاق احمد صاحب اور آدھے ذہین منشی نہال احمد ہیں، ان میں سے جب کوئی میرے وعظ میں سامنے بیٹھ جاتا ہے تو مضامین کی آمد

شروع ہو جاتی ہے کہ سمجھنے والے موجود ہیں۔

حضرت نانوتویؒ رڑکی پہنچے تو انھوں نے منشی نہال احمد کو پنڈت دیانند کے پاس بھیجا تاکہ وہ پنڈت جی سے مباحثہ کی شرائط طے کریں، جب منشی صاحب پنڈت جی کی قیام گاہ پر پہنچے تو معلوم ہوا کہ پنڈت جی کھانے کی میز پر بیٹھ چکے ہیں۔ کھانے سے فارغ ہو کر بات چیت کریں گے۔ اتنے میں پنڈت جی کے لئے ایک بڑی لمبی چوڑی پرات (پیتل کی سینی) میں کھانا آیا، جس میں غیر معمولی مقدار میں پوریاں، حلوا اور اسی مقدار میں ترکاری وغیرہ تھی۔ گویا آٹھ دس آدمیوں کی شکم سیری کے بقدر کھانا سینی میں دیکھا گیا، جو پنڈت جی کے لئے لایا گیا تھا۔ کچھ منٹ بعد وہ پرات صاف ہو کر باہر آئی جس میں ایک حبہ بھی باقی نہ تھا۔ منشی صاحب سمجھے کہ پنڈت جی کے ساتھ کھانے میں اور لوگ بھی شریک ہوں گے، کیوں کہ ایک آدمی بھلا اتنا کہاں سے کھا سکتا ہے۔

منشی صاحب کمرے میں اندر گئے تو انھوں نے دیکھا کہ اکیلے پنڈت جی بیٹھے ہوئے ہیں۔ انھوں نے خیال کیا کہ شاید وہ لوگ دوسرے دروازے سے نکل گئے ہوں گے، مگر دیکھا کہ اس کمرے میں کوئی اور دروازہ ہی نہیں۔ پھر انھوں نے خادم سے پوچھا بھی کہ اس کھانے میں کیا اور کوئی بھی پنڈت جی کا شریک تھا؟ اس نے کہا نہیں! صرف پنڈت جی ہی نے کھانا کھایا ہے۔ منشی صاحب حیران رہ گئے کہ یا اللہ! ایک آدمی اور اتنا کھانا؟ بہر حال پنڈت جی سے مباحثہ کے متعلق گفتگو ہوئی اور منشی صاحب نے واپس آ کر حضرت نانوتوی سے ساری گفتگو نقل کر دی۔

اس سلسلہ میں سنانا یہ ہے کہ منشی جی حضرت کے پاس سے الگ ہو کر جب اپنے ہمجولیوں میں بیٹھے تو منشی صاحب نے کہا کہ بھائی! مجھے ایک بات کا بڑا فکر ہو گیا، وہ یہ کہ اگر مسائل میں پنڈت جی سے مناظرہ ہوا تو یقین ہے کہ ہمارے حضرت جیت جائیں گے کیوں کہ بحمد اللہ حق پر ہیں، لیکن فکر یہ ہے کہ اگر کھانے میں مناظرہ ہوا تو کیا ہوگا؟ کیوں کہ پنڈت جی تو پندرہ سیر کھا کے بھی ڈکار نہیں لیں گے اور ہمارے حضرت آدھی چپاتی ہی کھا کر بیٹھ رہیں گے، تو بات کیوں کر بنے گی؟ بات ہنسی کی تھی تمام احباب سن کر ہنس پڑے اور بات ختم ہو گئی۔ لیکن شدہ شدہ یہ بات حضرت تک پہنچ گئی، تو منشی جی کو بلایا اور کہا کہ آپ نے کیا کہا تھا؟ منشی جی گھبرائے! فرمایا کہ بات میں سن چکا ہوں، مگر پھر بھی تمہاری

زبان سے سننا چاہتا ہوں، کیوں کہ مجھے اس کا جواب دینا ہے۔

منشی جی نے ڈرتے ڈرتے اپنا منقولہ دوہرایا۔ فرمایا! اس کے دو جواب ہیں۔ اول الزامی جواب ہے اور وہ یہ کہ کیا ساری باتوں کے مناظرہ کو میں ہی رہ گیا ہوں آخر تم لوگ کس لئے ساتھ آئے ہو؟ کھانے میں بحث ہوئی تو تم مناظرہ کر لینا۔ دوسرا جواب تحقیقی ہے اور وہ یہ کہ (حضرت نے ذرا چیں بہ جبیں ہو کر فرمایا) تم اتنے دن صحبت میں رہے تمہارے ذہن میں یہ سوال کیوں کر پیدا ہوا کہ اگر کھانے میں مناظرہ ہوا تو کیا ہوگا؟ مناظرہ علم میں ہوتا ہے یا جہالت میں؟ کھانا بہیمیت کی علامت ہے اور بہیمیت جہالت کا شعبہ ہے تو کیا تم مجھے جہالت اور بہیمیت میں مناظرہ کرنے کے لئے یہاں لائے ہو؟ اگر اس بہیمیت میں مناظرہ ہوا تو ہم بہائم کو مقابلہ کے لئے پیش کریں گے۔ ہم پنڈت جی کے مقابلہ بھینسے کو پیش کریں گے، اونٹ کو پیش کریں گے اور بات بڑھی تو ہاتھی کو پیش کریں گے کہ کھاؤ کتنا کھاتے ہو؟

پھر فرمایا کہ علم کا شعبہ ہے نہ کھانا، تو تمہارے ذہن میں کیوں یہ سوال نہ پیدا ہوا کہ نہ کھانے میں مناظرہ ہوا تو کیا ہوگا؟ کیوں کہ مناظرہ علم کے دائرہ کی چیز ہے اور اس میں مناظرہ ہوا تو انسان پیش کیا جائے گا جو ذی علم ہے، اور اس کے بعد فرمایا کہ ہم اس کے لئے تیار ہیں کہ اگر نہ کھانے میں مناظرہ ہوا تو ہم کہیں گے کہ کھانا کھانے کے بعد ہمیں بھی اور پنڈت جی کو بھی ایک مقفل کوٹھڑی میں بند کر دیا جائے اور چھ مہینے کے بعد کھولا جائے جو تر و تازہ نکلے سمجھئے وہی حق پر ہوگا۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا عروجِ روحانی

اس سلسلہ میں میں نے اپنے بزرگوں سے سنا ہے کہ حضرت نانوتویؒ نے وفات سے چند ماہ پیشتر فرمایا کہ اب مجھے بقاءِ حیات کے لئے بحمد اللہ کھانے پینے کی ضرورت باقی نہیں رہی، اتباعِ سنت کے لئے کھاتا پیتا ہوں۔

حقیقت یہ ہے کہ جب ذکر اللہ رگ و پے میں سرایت کر جاتا ہے تو وہی ذریعۂ حیات بن جاتا ہے جیسا کہ انبیاء کی شان ہے کہ وہ اظہارِ عبدیت اور امت کے لئے نمونۂ عمل چھوڑنے کے لئے

کھاتے پیتے ہیں اور وہ بھی انتہائی قلیل مقدار میں اور وہ بھی بے حد سادہ جیسے جو وغیرہ، اور وہ بھی بے شمار فاقوں کے ساتھ۔ اس سے واضح ہوا کہ طبعی تقاضوں کی مخالفت اور ان کے ترک کا نام کمال ہے جو جواں مردی ہے۔ طبعی تقاضے پورے کر لینے کا نام کمال نہیں، یہ کمال تو ہر جانور میں بھی ہے۔

ایسے ہی فنونِ طبعیہ میں بڑھ جانے اور ترقی کر جانے کا نام علم اور کمال نہیں کہ یہ طبعی علم بقدرِ بساط حیوانات میں بھی ہیں۔ علمی کمال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے باتیں کر کے علم حاصل کیا جائے جو طبیعت کے تقاضوں سے بالاتر ہے وہ علمِ وحی ہے جو صرف پیغمبروں کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ نفس میں خیالات پکا کر انھیں خوب صورت طریقوں سے نمایاں کر دینے سے ملتا ہے، وہ صورتِ علم کہلائے گا، حقیقی علم نہیں۔ اور جب یہ علمِ الٰہی ہی انسانی خصوصیت ہے تو انسانیت کے معنی ہی علمِ الٰہی کے حامل ہونے کے نکلے۔ اس لئے انسان جیسے کپڑے پہننے، گھر بنا کر رہنے اور کھانا کھانے کا نام نہیں، ایسے ہی دو کان، دو آنکھ، ایک ناک اور مخصوص صورتِ زیبا کا نام نہیں، بلکہ سیرتِ زیبا کا نام ہے جو علمِ لدنی اور علمِ الٰہی سے بنتی ہے۔ انسان وہ ہے جس سے علم و حکمت کا چشمہ پھوٹے یا اس چشمہ سے سیراب ہو یا اس کا حامی ہو، اس لئے حدیثِ نبویؐ میں ارشاد فرمایا کہ:

الدنیا ملعونۃٌ ملعونٌ ما فیھا الا عالم ومتعلم اوما والاہ .

دنیا بھی ملعون جو کچھ دنیا میں ہے وہ بھی ملعون، سوائے عالم کے یا متعلّم کے یا انکے حامی اور دلدادہ کے۔

اور وہ علم جو عالم یا متعلّم سیکھتا سکھاتا ہو کتاب وسنت کا علم ہے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے:

انّما العلم اٰیۃ محکمۃ اوسنّۃ قائمۃ اوفریضۃ عادلۃ .

بلاشبہ علم یا تو محکم آیت (قرآن) ہے یا سنتِ قائمہ ہے یا فریضۂ عادلہ (جو کتاب وسنت کے مشابہ ہو یعنی قیاسِ مجتہد)۔

اور یہ علم صرف انبیاء سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ عقل وطبع یا وہم وخیال سے۔

علمِ نبوت کے لئے ضرورتِ جدوجہد

یہ علم آتا ہے محنت اور خلافِ طبع مجاہدہ اور ریاضت کرنے سے، کیوں کہ یہ علم علومِ طبعیہ وعقلیہ کی طرح طبعی نہیں ہے اس لئے سب علوم سے افضل ہے، کیوں کہ امورِ طبعیہ کا انسان سے سرزد ہونا

عجیب نہیں۔ عجیب یہ ہے کہ اس میں ایک چیز نہ ہو اور وہ آ جائے۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے سوال فرمایا:

ایّھم اعجب ایمانًا؟

بتاؤ کہ ایمان عجیب کن لوگوں کا ہے؟

صحابہؓ نے جواب دیا کہ ملائکہ کا ایمان۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ملائکہ کو کیا ہوا جو وہ ایمان نہ لائیں۔ ہر وقت تو وہ تجلیاتِ ربانی کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ جنت و دوزخ اُن کے سامنے ہے۔ وہ بھی ایمان نہ لائیں گے تو اور کون لائے گا؟

پھر صحابہؓ نے عرض کیا انبیاء کا ایمان زیادہ عجیب ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام ایمان نہ لائیں گے تو کیا کریں گے؟ رات دن تو ان پر ملائکہ اُترتے ہیں، اللہ کی وحی اُن پر آتی ہے، جلال و جمالِ خداوندی اُن کی آنکھوں کے سامنے ہوتا ہے، معجزات اُن کے ہاتھوں پر ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ بھی ایمان نہ لائیں گے تو کیا کریں گے؟

پھر صحابہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! پھر سب سے زیادہ عجیب ایمان ہمارا ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہیں کیا ہوا جو تم ایمان نہ لاؤ۔ پیغمبر تمہارے سامنے ہے، معجزات تم بچشم خود دیکھتے ہو، وحی تمہاری آنکھوں کے سامنے اُترتی ہے، تم بھی ایمان نہ لاؤ گے تو اور کون لائے گا؟

پھر صحابہ نے عرض کیا کہ **اللّٰہ ورسولہ اعلم** (خدا تعالیٰ اور اس کے رسول ہی بہتر جانتے ہیں کہ عجیب ایمان کن لوگوں کا ہے) تب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ایمان عجیب ان لوگوں کا ہے جو تمہارے بعد آئیں گے، نہ پیغمبر اُن کے سامنے ہوں گے نہ معجزات اُن کے مشاہدہ میں آئیں گے اور اُوپر سے شکوک وشبہات ڈالنے والے ہزاروں ہوں گے، مگر پھر بھی وہ ایمان لائیں گے اور اس پر جمیں گے تو اُن کا ایمان عجیب ہوگا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر کوئی چیز موانع کی کثرت اور رکاوٹوں کے ہجوم میں حاصل کی جاتی ہے تو وہی زیادہ عجیب ہوتی ہے۔ ورنہ اگر کسی چیز کے اسباب اور مؤیدات بکثرت ہوں، رکاوٹ کوئی نہ ہو تو اس کا حاصل کر لیا جانا زیادہ عجیب نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ ملائکہ اگر عبادت میں

مصروف ہیں تو یہ کوئی عجیب بات نہیں ہے کیوں کہ تجلیاتِ الٰہیہ تو ہمہ وقت سامنے ہیں اور رکاوٹیں بالکل نہیں۔ نہ ان کے پیچھے کھانے پینے کا جھگڑا، نہ بیوی بچوں کا جھگڑا، نہ شہوت وغضب کا قصہ، تو عبادت ان کے حق میں امر طبعی ہے اور طبیعت کے تقاضوں کو پورا کر لینا کوئی حیرت ناک بات نہیں، بلکہ اس سے رُک جانا حیرت ناک اور عجیب ہے۔

پس جیسے انسان کے حق میں کھانا، پینا، سونا، جاگنا عجیب نہیں، کیوں کہ طبیعت کا تقاضا ہے ایسے ہی عبادت کرنا فرشتوں کے حق میں طبعی بات ہے، جس کو بجالانا عجیب نہیں۔ عبادت اگر عجیب ہے تو انسان کے حق میں ہے کیوں کہ وہ اپنی ساری نفسانی خواہشات اور طبعی تقاضوں کو پامال کر کے اور بالفاظِ دیگر اپنے نفس کو قتل کر کے رکوع وسجود میں لگتا ہے۔

انسان کی عبادت فرشتوں کی عبادت سے افضل ہے

انسان کا ایک سجدہ فرشتوں کی ہزاروں برس کی عبادت سے زیادہ عجیب بلکہ افضل ہے، کیوں کہ وہ نفس کشی پر مبنی ہے نہ کہ نفس کے تقاضوں پر، وہ صبح کے وقت گرم لحاف میں سے اُٹھ کر اور خواہشاتِ نفس کے خلاف سردی میں پانی سے وضو کر کے اور اُوپر سے اپنا گھر چھوڑ کر خدا کے گھر کی طرف دوڑتا ہے اور سجدوں میں لگتا ہے۔ نفس اُسے آمادہ کرتا ہے کہ نرم نرم بستر سے نہ اُٹھے، ہاتھ پیر کو وضو کے پانی سے ٹھنڈا نہ کرے، سرد ہواؤں میں سکڑتا ہوا مسجد کی طرف نہ جائے۔

مگر وہ ان ساری طبعی خواہشات پر لات مار کر محض اپنے مالک کی رضاء کے لئے جاتا ہے اور مسجد میں پہنچ کر خداوندِ کریم کے حکم کی تعمیل دل وجان سے کرتا ہے، تو یہ مخالفتِ نفس ملائکہ میں کہاں؟ اور یہ نفس کشی اور جہادِ نفس ملائکہ کو کہاں میسر؟ کہ وہاں نہ نفسِ امارہ ہے نہ ہوائے نفس ہے کہ اس کا مقابلہ کیا جائے اور جہاد کر کے نفس کو پچھاڑا جائے۔ اس کا مطلب ملائکہ کی توہین نہیں ہے، العیاذ باللہ۔ وہ اللہ کے مقدس بندے ہیں بَلْ عِبَادٌ مُّکْرَمُوْنَ (وہ اللہ تعالیٰ کے مطیع اور فرماں بردار بندے ہیں) جن سے کبھی بھی گناہ ومعصیت کا صدور ممکن نہیں۔

لَا یَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَآ اَمَرَھُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ o

وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کرتے، جو ان کو حکم دیا جاتا ہے اس کو بلا چون و چرا بجا لاتے ہیں۔
ان کی توہین کفر ہے اور ان پر ایمان لانا واجب ہے، یہ صرف بیانِ حال ہے کہ ان کی عبادت بلا مزاحمتِ نفس ہے۔

انسان کی عبادت میں مزاحمتِ نفس ہے

اور انسان کی عبادت میں نفس سے پوری مزاحمت و مخالفت ہے۔ مقصد یہ ہے کہ طبیعت کے تقاضوں کو پورا کرنا کمال نہیں بلکہ خلافِ طبیعت کرنا کمال ہے۔ ٹھیک اسی طرح انسان کی طبیعت اس کی متحمل نہیں کہ اس میں علم آئے بلکہ جہالت اس کی طبیعت کا تقاضا ہے۔ اس کی جبلت میں جہل ہے علم نہیں۔ کوئی انسان ماں کے پیٹ سے ہنر لے کر نہیں آتا، محنت و ریاضت سے ہنر پیدا کرتا ہے، طبیعت کو مار کر علم حاصل کرتا ہے جو عجیب بھی ہے اور کمال بھی۔ کمال اس لئے ہے کہ مجاہدہ سے اسے حاصل کیا، جس سے اس کے اندرونی قویٰ کی قوت اور کارگزاری نمایاں ہوتی ہے، اور عجیب اس لئے ہے کہ وہ انسان جو ایک گندے قطرے سے بنایا گیا ہے اور جماد لایعقل مادّہ (نطفہ) سے تیار ہوا، نہ نور سے بنا نہ نار سے، بلکہ پامال خاک سے جس میں شعور کا نشان نہیں اور پھر ایسا باشعور نکلا کہ دنیا بھر پر فوقیت لے گیا، نوری ملائکہ پر فائق ہوا اور ناری جنات پر غالب آ گیا، محض علم کے کمال سے۔

انسان کے کائنات سے بازی لے جانے کا سبب

علم کا ان گندے مادّوں اور کثیف جسموں میں اُتار لینا کمال نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ اور اس عجیب وغریب کمال سے اگر وہ ساری کائنات سے بازی لے جائے تو اس میں تأمل کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

پس ملائکہ میں اگر علم آتا ہے تو یہ ان کا طبعی تقاضا ہے اور ان کا علم اُن کے اندرون سے ہے اور اندرون سے رہتا ہے، اس لئے پھیل نہیں سکتا، جتنا ہے اُتنا ہی رہے گا لیکن انسان مجاہدہ سے علم حاصل کرتا ہے اور جو چیز اُس کے اندر نہیں ہے وہ باہر سے لاتا ہے اور اسے علم حاصل کرنے کے لئے مشقت و مجاہدہ کے ساتھ کتنے ہی راستے تحصیلِ علم کے لئے طے کرنے پڑتے ہیں اور کتنی ہی منزلوں

سے گذر کر وہ علم کے مختلف درجات و مراتب اور علمی مقامات تک پہنچتا ہے، اس لئے اس کا علم پھیلتا ہے، اس میں تدبر و تفکر شامل ہوتا ہے، جس سے من بھر علم دَس من ہو کر نمایاں ہوتا ہے۔

ملائکہ کا علم محدود قسم کا علم ہے، جس میں پھیلاؤ نہیں اور انسان کا علم تدبر و تفقّہ لئے ہوئے ہوتا ہے، جس میں پھیلاؤ ہوتا ہے، یعنی فرشتہ کو اگر چار مسئلے معلوم ہیں تو وہ چار کے چار ہی رہیں گے۔ اور انسان کو چار مسئلے معلوم ہو جائیں تو وہ تدبر و اجتہاد کے ذریعہ ان چار میں دس بیس اور مسائل ملا کر نئے نئے علوم نکال لیتا ہے، اس لئے ملائکہ نے بمقابلہ آدم صفائی سے خود اقرار کر لیا تھا: **سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا۔**

انسانی علم میں تفقّہ و اجتہاد

اور انسان کے استنباط اور اجتہاد کو اس کے خدا نے سراہا کہ:

وَاِذَا جَآءَ هُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِالْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهٖ وَلَوْرَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ.

اور جب ان لوگوں کو کسی امر کی خبر پہنچتی ہے خواہ امن ہو یا خوف، تو اس کو مشہور کر دیتے ہیں، اور اگر یہ لوگ رسول کے اور جن میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں ان کے حوالے پر رکھتے تو اس کو وہ حضرات تو پہچان ہی لیتے جو ان میں سے اس کی تحقیق کر لیا کرتے ہیں۔

علمی لائن میں انسان کی برتری ملائکہ پر ایک تو کمیتِ علم کے لحاظ سے ہے کہ اسے تمام اسماء کی تعلیم ملی (**وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا**) جو ملائکہ کو نہیں ملی اور دوسرے کیفیتِ علم کے لحاظ سے ہے کہ ملائکہ اپنی معلومات میں تفقہ و اجتہاد سے کوئی اضافہ نہیں کر سکتے اور انسان کرتا ہے۔ پس اللہ نے انسان کو سب سے زیادہ علم بھی دیا اور اس میں زیادتِ علم کی صلاحیتیں بھی رکھ دیں۔

علمی ترقی صرف انسانی خاصہ ہے

پس علم اور ترقیٔ علم درحقیقت انسان ہی کی خصوصیت ثابت ہوتی ہے، جو دوسری مخلوقات میں نہیں اور ظاہر ہے کہ کمالِ علم شاہیت کی شان ہے کیوں کہ بادشاہ کا کام مزدوری کرنا نہیں بلکہ اپنی ہی

مملکت کا علم رکھنا ہے تا کہ احکام دے سکے۔ اس لئے جب انسان کو سب سے زیادہ علم دیا گیا تو قدرتی طور پر نیابت وخلافتِ خداوندی بھی اسی کا کام ہوسکتا تھا جو اسے مل گیا اور اس کائنات کا سارا انتظام اس کے سپرد کر دیا گیا کہ وہ نائبِ الٰہی بن کر اس کی کائنات پر حکم چلائے، کائنات سے کام لے اور اس میں حسبِ منشاء تصرفات کرے، اس لئے وہ حیوانات سے الگ کام لیتا ہے، جمادات سے الگ بیگار لیتا ہے، زمین سے آسمان تک اس کے تصرفات چلتے ہیں، وہ اس مادّی کائنات کے مادّوں میں علم کی طاقت سے جوڑ توڑ کر کے نئی نئی ایجادات کرتا ہے اور اس طرح اپنے علم کو وسعت دیتا رہتا ہے۔

سب سے پہلا علم یہ ہے کہ شئے کا نام معلوم ہو کیونکہ علم میں سے نئی نئی باتیں نکالنا اور پھر عمل و صنعت میں نئی نئی ایجادات کرنا، نہ فرشتوں سے بن پڑا نہ جن وحیوان سے، تو حق تعالیٰ کی ازلی عنایت اسی پر متوجہ ہوئی اور اسی کو اس نے اپنی توجہ وعنایت سے تدریجی طور پر علم سکھلایا۔

چنانچہ علم کا بالکل ابتدائی مرتبہ شئے کا نام معلوم ہونا ہے، اگر نام ہی معلوم نہ ہو تو اس کی طرف توجہ ہی محال ہے کہ مجہولِ مطلق کی طرف توجہ ہو ہی نہیں سکتی، پس حق تعالیٰ نے اپنے سب سے پہلے شاگرد حضرت آدم علیہ السلام کو اشیاء کے نام سکھلائے جو علم کی ابتدائی منزل ہے۔

شئے کا نام معلوم ہو جانے پر طبعاً آدمی کا جی چاہتا ہے کہ میں اس کو دیکھ بھی لوں، جس کا نام سنتا آرہا ہوں، تو پھر حق تعالیٰ نے وہ ناموں والی کائنات دکھائی کہ جن اشیاء کے نام معلوم ہیں وہ یہ ہیں۔ اور پھر زمین وآسمان اور جو کچھ اُن کے درمیان میں ہیں انھیں پیش کیا، پھر ان کے خواص وآثار بتلائے، پھر ان کے نتائج وغایات پر مطلع فرمایا، پھر ان سے کام لینا سکھلایا اور پھر ان سے نفع حاصل کرنے کے طریقے سکھلائے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلافت کی تکمیل

غرض درجہ بدرجہ عالمِ بشریت علمی ترقی کرتا رہا اور انبیاء علیہم السلام یکے بعد دیگرے معلم بن کر آتے رہے اور علم کے مراتب کی درجہ بدرجہ انسانوں کو تعلیم دیتے رہے۔ یہاں تک کہ جب انسانی استعداد کامل علم کی متحمل ہوگئی اور قرنہا قرن گذرنے اور علمی مشق کرنے کے بعد انسان ہمہ گیر

علم کے لئے مستعد ہو گیا تو آخری معلّم حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کو بنا کر بھیجا جنھوں نے حقائقِ الٰہیہ کی تعلیم دی اور دین کو کامل کرتے ہوئے اس کے ہر ہر حکم کی علت اور مقصد پر مطلع فرمایا جس سے انسان نے حقیقتِ علم کا سراغ پایا اور وہ قرآن حکیم کے جامع علم سے روشن ضمیر بنا۔

پس وہ خلافت جو آدم علیہ السلام کے دور میں اپنی ابتدائی منزل میں تھی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں وہ اپنے انتہائی مقام پر پہنچ گئی، کیوں کہ اس کا منبع علم تھا۔ علم ابتداء میں علم الاسماء کے ابتدائی دور میں تھا تو اس پر موقوف خلافت بھی ابتدائی دور میں رہی اور وہی علم جب ترقی کر کے حدِ کمال پر پہنچ گیا کہ اس کے بعد کسی نبی ہی کے آنے کی گنجائش نہ رہی، جو کوئی نیا علم اور نئی شریعت لے کر آئے تو خلافت بھی حدِ کمال پر پہنچ گئی، چنانچہ خلافتِ ظاہری تو حقائق کائنات کی تسخیر ہے جس کے ذریعہ عناصر اربعہ کے عجائبات نمایاں ہوں اور خلافتِ باطنی حقائقِ الٰہیہ کی تحصیل ہے، جس کے ذریعہ روحانیات کے عجائبات نمایاں ہوتے ہیں۔

سو ظاہر ہے کہ دورِ محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں یہ دونوں ہی خلافتیں حدِ کمال کو پہنچ گئیں، ایک سے ایک محیر العقول مادی ایجادات انتہا کو پہنچ رہی ہیں، جو عقلِ نفس کے کمال کی دلیل ہے اور ایک سے ایک حیرت ناک علمی و روحانی اجتہادات انتہا کو پہنچے جو فقہِ نفس کے کمال کی دلیل ہے۔ غرض تعقل اور تفقّہ یا عقلِ نفسانی اور فقہ رُوحانی دونوں حدِ کمال کو پہنچ گئے، کیوں کہ علمِ جامع دنیا کے سامنے آ گیا، اس لئے خلافتِ ظاہری اور اسمی بھی مکمل ہو گئی اور خلافتِ حقیقی اور معنوی بھی تکمیل کو پہنچ گئی۔ لیکن صورت بلا حقیقت ناپائیدار اور بے معنی ہے، اس لئے مادی خلافت بغیر روحانی خلافت کے بے معنی اور جسم بلا روح کے مانند ہے، جس کے لئے نہ بقا ہے نہ پائیداری۔

اس لئے اصل خلافت وہی علمی خلافت کہی جائے گی جس سے انسان کا کامل امتیاز ساری کائنات پر نمایاں ہوگا۔ تاہم یہ دونوں خلافتیں انسان ہی کو دی گئیں، نہ ملائکہ کو ملیں، نہ جنات و حیوانات کو، کیوں کہ علم کا یہ مقام اور کسی کو نہیں ملا۔

ہاں! یہ علم انسان ہی میں کیوں ترقی کر سکتا تھا اور کیوں وہ بہائم یا جنات یا ملائکہ میں ترقی پذیر نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ بھی دونوں قسم کی خلافتوں کے مستحق ہو جاتے؟ سو اس کی بناء یہ ہے کہ علم کی ترقی

ہو، یا صنعت و عمل کی، بغیر تصادم اور ٹکراؤ کے نہیں ہوتی، بلکہ ترقی نام ہی ٹکراؤ اور تصادم کا ہے، اس کے بغیر علم اور قدرت کے مخفی راز آشکارا نہیں ہو سکتے۔

مادی ترقی کی اصل حقیقت تصادم وٹکراؤ کا نتیجہ ہے

کیوں کہ یہ ایک فطری اصول ہے کہ خالی مادّہ میں ترقی نہیں ہوتی جب تک کہ اسے اس کے مخالف سے ترکیب دے کر ٹکرایا نہ جائے۔

مثلاً محض آگ میں کوئی ترقی نہیں ہے، جس طرح ہزاروں سال پہلے وہ جلتی اور بھڑکتی تھی، اسی انداز پر آج بھی جلتی اور بھڑکتی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ ہزار دس ہزار برس کے بعد اس کی لپٹ اور رنگ نے ترقی کر کے کوئی نئی صورت یا جدت پیدا کر لی ہو، اس کے کسی انداز میں نہ اضافہ ہے نہ ترقی۔ اسی طرح محض پانی میں کوئی ترقی نہیں، سمندر کئی ہزار سال پہلے جس طرح ٹھاٹھیں مار کر اُچھل کود کرتا تھا اسی طرح آج بھی کر رہا ہے۔ نہ اس کے تموّج نے کوئی جدت پیدا کی نہ جزر و مد نے۔ وہی تموّج آج بھی ہے جو دس ہزار سال پہلے تھا، نیز سمندر بھی وہیں کا وہیں ہے جہاں پہلے تھا۔ کوئی رخ تبدیل نہیں کیا۔ نہ اس کا رخ بدلا نہ ہی دھارا تبدیل ہوا۔ اسی طرح ہوا جیسے پہلے چل رہی تھی اب بھی اسی انداز سے چل رہی ہے، زمین جیسے پہلے ایک تودۂ خاک تھی، اب بھی ہے، نہ اس میں کوئی جدت ہے نہ ندرت ہے، نہ ترقی اور نہ ارتقاء ہے۔

لیکن اگر ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے ملا کر ٹکرا دو تو وہیں ترقی شروع ہو جائے گی، مثلاً پانی کو ایک برتن میں بھر کر اور بیچ میں ایک پردہ دے کر دوسری جانب آگ دہکا دیں کہ جس سے آگ پانی پر حملہ آور ہو اور پانی آگ پر، یعنی وہ اُسے ٹھنڈا کر دینا چاہے اور یہ اُسے گرما دینا چاہے تو ان دونوں کے ٹکراؤ سے ایک تیسری چیز پیدا ہو جائے گی جسے بھاپ یا اسٹیم کہتے ہیں اور اس سے کلیں اور مشینیں چلنے لگیں گی اور تمدنی ترقی شروع ہو جائے گی۔

اگر آگ کو پانی سے ٹکر نہ دی جاتی تو محض آگ یا محض پانی سے کوئی انجن یا مشین نہ چل سکتی، تو یہ تمدنی ترقی دو عنصروں کے تصادم اور ٹکراؤ کا نتیجہ ہے، جو تنہا تنہا ایک ایک عنصر سے کبھی پیدا نہیں ہو سکتا

تھا۔ اسی طرح اگر ہوا والی آگ ہوا کے جھونکوں سے متصادم ہوتی ہے تو شہابِ ثاقب اور گرجنے والے رعد و برق پیدا ہوتے ہیں جن سے فضاء میں عجائبات نمایاں ہوتے ہیں اور ساکن فضاء میں نئے نئے حوادث رونما ہوتے ہیں جو محض آگ یا محض ہوا سے نمایاں نہیں ہو سکتے تھے۔

اسی طرح مثلاً مٹی اور پانی کو ملا دیا جائے کہ مٹی تو پانی کے سیلان اور رقت کو ختم کر دینا چاہے اور پانی مٹی کے جماؤ اور انجماد کو مٹا دینا چاہے تو ان دونوں کی ٹکر سے گارا پیدا ہو جائے گا اور اس سے اینٹیں بننے لگیں گی جن سے مکانات کی تعمیر ممکن ہوگی، پھر اس گارے سے برتن بننے لگیں گے جن سے تمدن کی ترقی ہوگی اور نئے نئے ڈیزائن کے ظروف و مکان اور سامان تیار ہو جائیں گے۔ اگر تنہا مٹی اور پانی اپنی اپنی جگہ پڑے رہیں تو یہ ترقی کبھی بھی رونما نہ ہو، اس سے واضح ہوا کہ ترقی نام تصادم کا ہے۔ تصادم نہ ہو تو ترقی بھی نہ ہو۔

ان بے شعور چیزوں کو چھوڑ کر با شعور کو لو تو دو پہلوان مثلاً فن کشتی و سپہ گری کے ماہر ہوں، لیکن کبھی زور آزمائی نہ کریں اور کبھی باہم کشتی نہ لڑیں تو اُن کے فن اور داؤ پیچ میں کوئی اضافہ نہ ہوگا، لیکن اگر ان دونوں پہلوانوں کو باہم ٹکرا دیا جائے اور وہ کشتی لڑ پڑیں تو ہر ایک کوشش کرے گا کہ وہ دوسرے کے داؤ کی کاٹ کرے تاکہ مغلوب نہ ہو، تو ہر وقت نئے سے نیا داؤ اپنے فنی قواعد کے تحت ایجاد کرے گا اور اس طرح فن کے مخفی گوشے کھل کر فن ترقی کرے گا اور دُنیا کے سامنے نئے نئے داؤ پیچ کھلتے رہیں گے۔ اگر پہلوانوں کا یہ تصادم اور ٹکراؤ نہ ہوتا تو فنِ سپہ گری کے راز نہ کھل پاتے۔

علم و جہل اور حق و باطل کے تصادم کی حکمت

اسی طرح ایک عالم کتنا ہی بڑا علم رکھتا ہو اس میں خود بخود کوئی اضافہ نہ ہوگا، لیکن اگر اس عالم سے کسی جاہل کو لڑا دو جو اس پر اعتراضات اور سوالات کی بوچھار کر دے تو اس کے علم میں سے نئے نئے گوشے جوابوں کی بدولت پیدا ہو جائیں گے جن سے اس کے علم میں زیادتی ہوگی جو بغیر اس علم و جہل کی ٹکر کے کبھی پیدا نہ ہوتی۔

اسلام حق ہے اس کا علم اور قانون سچا ہے، لیکن اگر اُس کے مقابلہ پر کفر نہ ہو اور وہ اس سے ٹکر

نہ لیتا ہوتو اسلام کی قوتوں کے مخفی گوشے اوراس کی حقائق کے سربستہ راز جواس میں پنہاں ہیں کبھی نہ کھل سکتے ، اور نہ ہی اس کی قوت نمایاں ہوسکتی۔ اس لئے حق تعالیٰ نے اسلام کے مقابلہ پر کفر، اخلاص کے مقابلہ میں نفاق، سچ کے مقابلہ پر جھوٹ، علم کے مقابلہ پر جہل، دیانت کے مقابلہ پر خیانت، ملائکہ کے مقابلہ پر شیاطین، انبیاء کے مقابلہ پر دجال رکھ دیئے کہ یہ اضداد ان اصول سے ٹکراتی رہیں اوراس طرح ان کی پاکیزہ قوتیں اس ٹکراؤ سے نمایاں ہوکران کی صداقت کھولتی رہیں۔

قوموں کے مقابلوں میں درسِ عبرت

اسی طرح قومیں کتنی ہی جاہ و جبروت کی حامل کیوں نہ ہوں لیکن اگر دوسری قوموں سے اُن کی ٹکر نہ ہوتو ان کے مخفی جوہر جو مقابلہ ہی کے وقت کھل سکتے ہیں، کبھی نہ کھلیں۔ اس لئے جب دو قومیں لڑتی ہیں تو غالب و مغلوب کے ملنے سے نئے نئے نظریات اور نئے نئے انکشافات ہوتے ہیں تا کہ دنیا کی وہ ترقیات جو عقلِ انسانی اور علمِ روحانی سے وابستہ ہیں اپنے اپنے وقت پر ان تصادموں سے نمایاں ہوتی رہیں اور ہر قوم کے دماغی اور قلبی جوہر کھل کر وہ اگلی نسلوں کیلئے مزید ترقیات کا درسِ عبرت بنیں، ورنہ ہر قوم ماءِ راکد (ٹھہرے ہوئے پانی) کی طرح سڑ کر اپنے جوہروں کو نہ کھودے۔اور اقوام میں اس بے فکری سے سستی، کاہلی اور تن آسانی پیدا ہوجائے اور عالم میں فساد نمایاں ہوجائے۔

اس لئے اقوام کو ٹکرا کر ایک دوسرے کے لئے تازیانۂ عبرت بنا دیا جاتا ہے تا کہ بے فکری سے اپنے خلقی جوہروں کو ضائع نہ کرنے پائیں، اس لئے قرآن حکیم نے اقوام کے تصادم کو خدا کے فضل و کرم سے تعبیر کیا ہے کہ اس کے بغیر نہ کائنات کے سربستہ راز ہی واشگاف ہوسکتے ہیں نہ اقوام میں بیداری اور مستعدی ہی پیدا ہوسکتی ہے، جو قدرت نے اس میں ودیعت فرما رکھی تھی۔ فرمایا:

وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ ذُوْ فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِيْنَo

اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ اللہ بعضے آدمیوں کو بعضوں کے ذریعہ سے دفع کرتے رہا کرتے ہیں تو سرزمین (تمام تر) فساد سے پُر ہوجاتی لیکن اللہ تعالیٰ بڑے فضل والے ہیں جہان والوں پر۔

ٹھیک اس طرح سمجھو کہ انسان کے سوا کائنات کی تین باشعور کائنات ایک ایک جوہر کی حامل

ہیں، حیوانات میں صرف بہیمیت ہے، جنات میں صرف شیطنت ہے اور ملائکہ میں صرف ربانیت ہے۔اسی لئے ان میں سے کسی میں بھی ترقی نہیں۔کوئی محض آگ کی مانند ہے جیسے جنات، کوئی محض ہوا کی مانند ہے جیسے ملائکہ، کوئی محض پانی یا مٹی کے مانند ہے جیسے بہائم۔

سو نہ جنات میں کوئی ارتقائی شان ہے، کسی جن نے نہ آج تک کوئی ایجاد کی جس سے دنیا میں سجاوٹ پیدا ہو جاتی، نہ کسی فرشتہ نے آج تک کوئی اجتہاد کیا کہ نیا طریقہ اور نئی شریعت پیدا ہو جاتی، نہ کسی جانور نے آج تک کوئی نیا راستہ نکالا جس سے دنیا کو کوئی رہنمائی ملتی۔ جنات وشیاطین جس طرح ہزاروں برس پہلے حیلہ وفریب اور فسادانگیزی کرتے تھے اسی نوعیت کا آج بھی کرتے ہیں۔ بہائم کھانا، پینا، چرنا اور نسل بڑھانا جیسے پہلے کرتے تھے وہی آج بھی کرتے ہیں۔ نہ بیل نے گھاس کھانے کا اور نہ نر و مادہ کے ملنے کا کوئی جدید طریقہ نکلا۔ نہ فرشتوں نے نیکی کرنے کا کوئی نیا راستہ نکالا، نہ شیاطین کے مکر وفریب میں کوئی جدت پیدا ہوئی بلکہ ہزاروں سال پہلے ان انواع کے جو طبعی افعال تھے وہی کے وہی آج بھی ہیں۔ان میں کوئی ترقی نہیں، کیوں کہ یہ سب نوعیں اپنے اندر ایک ہی ایک مادّہ رکھتی ہیں اور ان کے اندرون میں تصادم کی کوئی صورت نہیں جو ترقی کی بنیاد تھی۔

انسان میں مَلکیت بہیمیت شیطنت تینوں ہیں

بخلاف انسان کے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے یہ ساری قوتیں جمع فرمادیں، اس میں مَلکیت بھی ہے، بہیمیت بھی ہے اور شیطنت بھی ہے، تو لازمی تھا کہ یہ متضاد قوتیں باہم ٹکرائیں اور اس ٹکراؤ سے نئے نئے افعال کا ظہور ہو جو صرف ایک قوت سے نہیں ہو سکتا تھا۔ مثلاً بہیمیت کا کام کھانا پینا اور نسل بڑھانا تھا، لیکن جب اس کے ساتھ مَلکیت ٹکرا جاتی ہے تو تیسری قوت پیدا ہو جاتی ہے جس کو عفت اور پاک دامنی کہا جاتا ہے اور اس سے جائز و ناجائز کی سینکڑوں صورتیں پیدا ہوتی ہیں کہ فلاں کھانا جائز ہے اور فلاں حرام۔ فلاں نسل کشی حلال اور فلاں حرام۔ فلاں چیز جائز اور فلاں ناجائز۔ غرض تدیّن کے ہزاروں گوشے عفت و پاک دامنی کی بدولت کھلتے ہیں، جس سے دین و دیانت ترقی کرتے ہیں اور عفت درحقیقت بہیمیت اور مَلکیت کے ٹکراؤ کا نتیجہ ہے جیسے آگ اور پانی کے ٹکراؤ کا

نتیجہ بھاپ تھا، جس سے تمدن ترقی کرتا تھا۔

اسی طرح شیطنت کا کام دھوکہ، فریب اور دغابازی ہے، اس کے ساتھ اگر مَلکیت کی عقل لڑا دو تو تدبیر و تدبر پیدا ہوگا، جس سے مکر و فریب کے بجائے عقل خیز تدابیر کا ظہور ہوگا اور حملہ آوری اور بچاؤ کے نئے نئے نظریات سامنے آئیں گے۔

درندوں میں قوتِ غضبیہ ہے، جس کا ثمرہ تخریب اور چیر پھاڑ ہے، لیکن اگر اس کے ساتھ ملائکہ کی متانت و بردباری کو ٹکرا دیا جائے تو اس سے شجاعت پیدا ہوتی ہے، جس میں عقل و ہوش کے ساتھ جوش دکھایا جاتا ہے اور بہادری کے ساتھ دانائی کا استعمال ہوتا ہے۔ بہر حال شہوت، غضب اور مکر و فریب کے ساتھ اگر قوتِ عقلیہ کو لڑایا جائے تو اس سے پاکیزہ اخلاق پیدا ہوتے ہیں اور علمی، اخلاقی اور دینی ترقیات کے دروازے کھل جاتے ہیں، جو صرف انسان ہی سے ممکن ہیں، جن و مَلک اور حیوان سے ممکن نہیں، کیوں کہ متضاد قوتوں کا مجموعہ انسان ہی ہے اس لئے ترقی کی راہیں بھی انسان ہی پر کھل سکتی ہیں، نہ کہ ان تین مخلوقات پر۔

اس لئے اگر ایجادات سے دنیا کو سجایا تو انسان نے سجایا۔ ریل، تار، فون، بجلی، اسٹیم، جہاز، کشتی کی سواری، مکان، ظروف، تجارت، حرفت، حکومت انسان کے سوا کسی نے کر کے نہیں دکھلائی اور ادھر اجتہادات اور نقل و روایت کا میدان یعنی دین، شریعت، طریقت، مشرب، ذوق وجدان، تجربہ، علم، معرفت، قرب، طاعت، بصیرت بھی انسان کے سوا کوئی حتیٰ کہ پاکباز فرشتے بھی میسر نہ کر سکے۔ یعنی انسان اس ترقی اور ان متضاد مادّوں کے ٹکراؤ سے پیدا شدہ ارتقاء کی بدولت فرشتوں سے کہیں زیادہ اُونچا پہنچا اور جبرائیل علیہ السلام کی رسائی سے بھی آگے تک اس کی رسائی ہوئی جہاں ملائکہ پَر بھی نہیں مار سکتے۔ یہ اس کے قوتِ عقلیہ کے قوتِ شہوانیہ، قوتِ غضبیہ، قوتِ حیوانیہ سے ٹکراؤ اور عقل کے غلبہ کا نتیجہ ہے۔

ہاں اگر اس ٹکراؤ میں عقل مغلوب ہو جائے اور یہ قوتیں بمقابلہ عقل کے غالب آجائیں یعنی عقل ان مادّوں کی خادم بن جائے اور ان کے تقاضوں کو اپنی تدبیر سے پورا کرنے والی نوکر بن جائے تو پھر یہ بہائم سے چار ہاتھ آگے کا بہیمہ اور شیاطین سے درجوں اوپر کا شیطان بن جاتا ہے،

جس سے بہائم اور شیاطین بھی پناہ مانگنے لگتے ہیں۔ اگر اس کی عقل بہیمیت کا آلہٗ کار بن جائے تو بہائم کو وہ عیاشی اور بدکاری نہیں سوجھ سکتی جو اسے سوجھے گی۔ یہ زنا اور سیاہ کاری کی ایسی نئی نئی شکلیں بھی اختیار کرے گا، جو بہائم کو ہرگز نہیں سوجھ سکتیں۔ اس کے یہاں عیاشی کے اڈے بن جائیں گے، زنا کے چکلے تیار ہو جائیں گے، فحاشی ایک فن اور ایک ہنر بن جائے گی اور حیوانات کے خواب میں بھی وہ حیوانیتیں نہ آئیں گی جو اس کا فحاش دماغ اور عیاش دل اختراع کرے گا اور اپنی عقل کو مکر و فریب کی قوتوں کا غلام بنا دیا تو پھر اُسے وہ حیلے اور جعلسازیاں سوجھیں گی کہ شیطان کو صدیوں غور کر کے بھی نصیب نہ ہوں گی۔

غرض ان خلقی قوتوں کے ٹکراؤ میں اگر عقل غالب رہی تو یہ اپنی برتری کا ثبوت پیش کرے گا۔ اور اگر عقل پر شہوت و غضب اور درندگی غالب آ گئی تو یہی انسان انتہائی پستیوں میں گرا ہوا نظر آئے گا، لیکن غور کرو تو یہ عقل ان قوتوں پر علم کے ہتھیاروں ہی سے غالب آ سکتی ہے۔

بلا علم کی عقل محض عقل طبعی ہے، جو بلا شبہ ان ہی طبعی قوتوں کا ساتھ دے گی اور اُنھیں اپنا کام کرنے کے لئے نئے راستے بھی بتلائے گی، لیکن عارف و عالمِ عقل جسے علم نے چمکا دیا ہو ان قوتوں کو اپنی راہ پر چلائے گی۔

عقل کو ربانی علوم کا تابع ہونا چاہیے

اور پھر ہر شعبۂ زندگی میں انسانی کمالات کا ظہور ہو گا، اس لئے انسان کی فضیلت ان تینوں باشعور مخلوقات پر عقلِ محض سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ علم سے ثابت ہوتی ہے اور علم بھی وہ جو طبعی بھی نہ ہو اور کورا عقلی بھی نہ ہو، بلکہ ربانی علم ہو جو بذریعہ وحی کے ذاتِ حق کی طرف سے آتا ہے اور دلوں کو روشن کرتا ہے۔ عقلوں کو جلا دیتا ہے، ذہنوں کو رسا کرتا ہے، دماغوں کو صقیل کرتا ہے اور بالفاظِ دیگر آدمی کو آدمی بناتا ہے۔ ورنہ ؏ آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا

اس لئے ہمارا فطری اور عقلی فرض ہو جاتا ہے کہ ہم اس شرعی اور الٰہی علم کو حاصل کریں جس سے ہماری روشنی وابستہ ہے، اور ہم پر لازم ہے کہ ہم اپنی زندگی کے ہر گوشے میں اسی علم سے ہدایت

حاصل کریں۔ یعنی خلوت اور جلوت، انفراد اور اجتماع، دوستی اور دشمنی، حکومت اور غلامی، خوشی اور غمی، راحت اور مصیبت، موت وحیات ہر مرحلہ پر اسی علم سے جس کا دوسرا نام شریعت ہے، رہنمائی حاصل کریں اور اپنی عقل کو اس کے خادم کی حیثیت سے ساتھ رکھیں۔

یہی قوتیں جو جہالت کے ساتھ عیاشی، فحاشی، بدکاری اور بے ایمانی پر لاتی تھیں، اب شریعت کے تابع ہو کر عفت، عصمت، پاکی، پاک دامنی اور نیکوکاری پر لے آئیں گی، وہی قوتِ شیطنت جو بحالتِ جہل مکاری، ڈپلومیسی، عیاری اور شرارتوں کی طرف لاتی تھی، اب تابع فرمانِ الٰہی ہو کر تدبیر، دانائی، دانش وبینش اور عاقبت شناسی کی طرف لے آئے گی اور بالفاظِ دیگر نفس پرستی سے نکال کر فطرتِ روحانی اور خدا ترسی کی طرف نکال لائے گی۔

اس لئے خلاصہ یہ ہوا کہ طبیعت پر تو حکومت عقل کی قائم کر دی جائے اور عقل پر حکمرانی شریعت اور علم الٰہی کی قائم کر دی جائے تو انسان مزکّٰی، مصفّٰی اور مجلّٰی ہو جائے گا۔ ورنہ ایک حیوان یا ایک شیطان یا ایک درندہ کے سوا کچھ نہ ہوگا۔

اسلام کے دینِ فطرت ہونے کے معنی

اس کا حاصل یہ نکلا کہ شریعت انسان کے کسی خلقی مادہ کو ضائع یا پامال کرنے کے لئے نہیں آئی بلکہ ٹھکانے لگانے کے لئے آئی ہے، تا کہ ہر قوت کو اس کا صحیح مصرف بتلا کر اس میں استعمال کرائے۔ یہی معنی ہیں اسلام کے دینِ فطرت ہونے کے کہ اُس نے ہر قوت کو ٹھکانے لگا دیا ہے۔ شہوت ہو یا غضب، درندگی ہو یا شیطنت کسی کو بھی ضائع نہیں ہونے دیا بلکہ ایک خاص پروگرام پر چلا دیا ہے۔ نیکی تو بجائے خود ہے اس نے تو کسی بدی کو بھی بالکل نہیں مٹایا بلکہ اپنے اشاروں پر چلایا ہے۔ مثلاً جھوٹ گناہِ کبیرہ ہے، انسان کی جبلت میں جوش کے وقت مبالغہ آمیزی اور خلافِ واقعہ کلام کر جانا داخل ہے، شریعت نے اسے کلیتہً نہیں مٹایا بلکہ فرمایا کہ اگر دو لڑتے ہوئے بھائیوں میں جھوٹ بول کر بھی صلح کرا دو تو نہ صرف کہ یہ جائز ہے بلکہ اس پر اجر بھی ملے گا، اور ایسا اجر جو نماز روزے پر ملتا ہے۔

دو بھائی باہم لڑ رہے تھے، آپ نے ایک بھائی کے پاس جا کر کہہ دیا کہ تم کس کا مقابلہ کر رہے

ہو وہ تو تمہاری جدائی سے بے حد غمگین اور سوگوار ہے اور رات تو وہ آپ کی تعریف میں رطب اللسان تھا اور روتا تھا کہ ہائے میرا بھائی مجھ سے جدا ہو گیا۔ اُدھر دوسرے بھائی کے پاس گئے اور اس سے بھی ایسی ہی باتیں کہیں جس سے دونوں کے دل نرم ہو گئے اور مصالحت کو آمادہ ہوئے اور صبح کو دونوں نے معانقہ کر کے باہم صلح صفائی کر لی تو اس جھوٹ پر ثواب اس سچ کی نسبت یقیناً ملے گا، جس سے فتنہ کا بیج بو دیا جائے اور دو ملے ہوئے بھائیوں کو لڑا دیا ہو۔

اس سے واضح ہے کہ جھوٹ جیسی چیز کو بھی شریعت نے مٹایا نہیں بلکہ محفوظ رکھ کر اپنے اشاروں پر چلایا ہے۔ گویا معصیت بھی عبادت بن جاتی ہے اگر شریعت کے اشاروں سے ہو، اور اگر حق کو شریعت کے خلاف استعمال کیا جائے تو وہ معصیت بن جاتا ہے۔ غیبت سچ بولنے کو کہتے ہیں یعنی کسی واقعی عیب کو اس کی پس پشت بیان کرنے کا نام غیبت ہے۔ شریعت نے اس سچ کی ممانعت فرمائی اور اسے حرام رکھا حالاں کہ غیبت سچی بات کو کہتے ہیں اور جھوٹ ہو تو وہ افترا ہو گا غیبت نہ ہو گی، تو یہ سچ بولنا حرام ہے۔

ارشادِ خداوندی ہے:

اَیُحِبُّ اَحَدُکُمْ اَنْ یَّأْکُلَ لَحْمَ اَخِیْہِ مَیْتًا فَکَرِھْتُمُوْہُ.

کیا تم میں سے کوئی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اپنے مرے ہوئے بھائی کا گوشت کھائے، اس کو تم ناگوار سمجھتے ہو۔

یعنی غیبت کرنا ایسا گندہ فعل ہے جیسے اپنے مردار بھائی کا گوشت نوچ نوچ کر کھانا، نتیجہ یہ نکلا کہ نہ سچ عبادت ہے اور نہ جھوٹ معصیت، بلکہ کہنا ماننا عبادت ہے اور نہ ماننا معصیت ہے۔ نماز عبادت ہے مگر پانچ وقت میں فرض ہے انھیں ترک کر دو تو معصیت ہے لیکن یہی نماز تین اوقات میں حرام ہے: سورج طلوع ہوتے وقت، غروب ہوتے وقت اور استواء یعنی سورج کے سر پر ہوتے وقت، ان اوقات میں اگر نماز پڑھے گا تو گنہگار ہو گا۔ معلوم ہوا کہ نہ نماز پڑھنا عبادت ہے نہ چھوڑنا عبادت ہے بلکہ کہنا ماننا ہی عبادت ہے۔

ماہِ رمضان میں روزہ فرض ہے، اگر بلا عذر ترک کیا جائے تو گناہ اور سزا دونوں سر پڑتے ہیں، لیکن یہی روزہ عید کے دن حرام ہے۔ اگر روزہ رکھ لے گا تو گناہ گار ہو جائے گا، جس سے واضح ہے

کہ نہ روزہ رکھنا عبادت ہے نہ چھوڑنا عبادت ہے، کہنا ماننا عبادت ہے کہ جب ہم کہیں روزہ رکھو، جب ترک کرائیں ترک کردو۔ اپنی تجویز کو دخل مت دو کہ یہی اطاعت درحقیقت عبادت ہے۔ یہ نماز روزہ عبادت کی صورتیں اور مثالیں ہیں۔ حقیقتِ عبادت اطاعت اور تسلیم ورضا ہے۔

خودکشی حرام، بہت بڑا جرم اور گناہ ہے، مگر جہاد میں اپنے کو قتل کے لئے پیش کردینا اور سر ہتھیلی پر رکھ کر جانا ہی سب سے بڑی عبادت ہے۔ اس سے واضح ہے کہ نہ جان دینا عبادت ہے نہ جان بچانا عبادت ہے، کہنا ماننا اور بروقت تعمیلِ حکم کرنا عبادت ہے۔ یہی قتل اپنے نفس کے لئے کیا جائے تو معصیت کے خلاف اطاعت ہے اور یہی قتلِ نفس اگر حفاظتِ دین اور اعلاءِ کلمۃ اللہ کی خاطر کیا جائے تو شہادت اور عین دین وعبادت ہے، کیوں کہ یہ نفس اور بدن آپ کی ملکیت نہیں بلکہ سرکاری مشین ہے اس کو آپ اپنی مرضی سے ضائع نہیں کر سکتے، ہاں مالک کے حکم پر رکھ بھی سکتے ہیں اور کھو بھی سکتے ہیں۔ وہ رکھوائے تو اس کا رکھنا اور بچانا عبادت ہے، وہ خود ہی اسے تلف کرائیں تو تلف کر دینا ہی عبادت ہے۔

لوٹ مار اور غارت گری معصیت ہے، نہ اس سے بچنا عبادت ہے اور نہ کرنا معصیت ہے، اگر کہنے کے مطابق لوٹ مار بھی ہو تو عبادت ہے اور کہنے کے خلاف امن وامان دینا بھی معصیت ہے۔

زمین پر اکڑ کر سینہ تان کر اور مونڈھے ہلا کر چلنا تکبر ہے جسکو قرآن نے حرام فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ:

لَاتَمْشِ فِي الْاَرْضِ مَرَحًا، اِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْاَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُوْلًاO

خدا کی زمین پر تکبر کی چال مت چلو، کیوں کہ تم اکڑ کر اور ابھرا بھر کر زین کو چیر نہیں دو گے۔ اور نہ ہی ابھر کر چلنے میں تم پہاڑوں سے اونچے ہو جاؤ گے۔

اُونچے ہو کر طول میں آسمان تک نہیں پہنچ جاؤ گے، پھر کیوں یہ اینٹھ کر چلنے کی مصیبت بھر رہے ہو۔ جس سے صاف واضح ہے کہ اینٹھ مروڑ کے ساتھ چلنا معصیت اور جُرم ہے، لیکن حج کے موقع پر جس طواف کے بعد سعیٔ صفا ومروہ ہو، اس میں ابتدا کے تین پھیروں میں اکڑ کر اور مونڈھے ہلا ہلا کر چلنا واجب اور جزِوِ عبادت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نہ اکڑ کر چلنا معصیت ہے نہ جھک کر چلنا عبادت ہے بلکہ کہنا ماننا عبادت ہے۔ پس اصل چیز اطاعتِ حق نکلی۔ اگر اطاعت کے خلاف ہے تو نماز روزہ بھی معصیت بن جاتے ہیں اور اگر کہنے کے مطابق ہے تو جھوٹ، لوٹ مار، تکبر کی چال اور

غارت گری بھی عبادت بن جاتی ہے۔

پس اس طرح تمام خلقی قوتوں کو شریعت کے مطابق استعمال کیا جائے تو وہ سب اِطاعت بنتی جائیں گی اور خلافِ حکم استعمال کیا جائے تو معصیت ہوتی چلی جائیں گی۔ اس سے عبادت کی دو قسمیں نکلتی ہیں، ایک افعالِ خیر جن کا کیا جانا ضروری ہے اور ایک افعالِ شر جن سے بچایا جانا ضروری ہے۔

بِر و تقویٰ

پہلی قسم کو شریعت کی اصطلاح میں ''بِر'' کہتے ہیں جیسے فرمایا گیا:

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ. (الأية)

کچھ سارا کمال اسی میں نہیں (آ گیا) کہ تم اپنا منہ مشرق کو کرلو یا مغرب کو، لیکن اصلی کمال تو یہ ہے کہ کوئی شخص اللہ تعالیٰ پر یقین رکھے۔

اور دوسری نوع کو ''تقویٰ'' کہتے ہیں، جس کے ذریعے گناہ سے بچا جاتا ہے۔ عبادت کی ان دونوں نوعوں کو پیشِ نظر رکھ کر غور کرو تو انسان ملائکہ سے علم ہی میں بڑھا ہوا نہیں ہے بلکہ عبادت میں بھی فائق ہے، کیوں کہ تقویٰ کی عبادت ملائکہ میں ہے ہی نہیں۔ کیوں کہ تقویٰ کہتے ہیں کہ شر سے بچنے کو اور بچنا اس چیز سے ہوتا ہے جس کا کرنا ممکن ہو۔ ظاہر ہے کہ ملائکہ میں شر کا مادّہ ہی نہیں، وہ شر کے افعال کر ہی نہیں سکتے تو ان سے بچنے کے لئے کہا بھی نہیں جا سکتا، اور انسان شر کر بھی سکتا ہے اور اس سے بچ بھی سکتا ہے، اس لئے شر سے اُسے ہی روکا بھی جا سکتا ہے اور اس کا رُکنا عبادت بھی قرار پا سکتا ہے، اور فرشتہ میں نہ شر کا مادّہ ہے نہ اس کے شر سے بالا رادہ رکنے کا ہی سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ اس لئے تقویٰ کی نوع کی عبادت ہی فرشتہ کے لئے نہیں بلکہ یہ صرف انسان کے ساتھ مخصوص ہے تو انسان اس نوعِ عبادت میں ملائکہ سے بڑھ گیا۔

اب جو عبادتیں کرنے کی ہیں ان میں معاشرت، معاملات اور خانگی زندگی کی عبادت بھی فرشتوں کے لئے نہیں، کیوں کہ اُن میں نسل کا قصہ ہی نہیں کہ ان کے عزیز و اقرباء پیدا ہوں اور

معاملاتِ لین دین، آشتی و صلح اور صلہ رحمی وغیرہ کی نوبت آئے، اس لئے بر کے دو تہائی حصے بھی انسان ہی کے ساتھ مخصوص نکلے۔

اب رہے اعتقادات سو یہ عبادت بھی انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے، کیوں کہ اعتقاد کی اصل ایمان ہے اور ایمان کے معنی ایمان بالغیب کے ہیں اور فرشتہ کے حق میں وہ چیزیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے غیب ہی نہیں کہ اعتقادات کا حصہ بھی انسان ہی کے ساتھ مخصوص رہا۔ اب اگر رہ جاتا ہے تو دیانات کا باب رہ جاتا ہے۔ یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ۔ سو ان کی ضرورت معاشرت کے لئے ہے، فرشتوں میں معاشرت ہی نہیں، کیوں کہ نسل نہیں، اس لئے مال کے لین دین کا بھی سوال نہیں ہوسکتا، تو یہ عبادت بھی انسان ہی کے ساتھ مخصوص رہی۔

رہا روزہ جس کے معنی اپنے ارادہ و نیت سے کھانا پینا اور لذتِ نساء کو ترک کرنا ہے۔ فرشتہ کے لئے نہ بیوی ہے نہ کھانا پینا، تو وہاں اس عبادت کے کوئی معنی ہی نہیں۔ اس لئے لے دے کر نماز رہ جاتی ہے تو میں عرض کر چکا ہوں کہ یہ فرشتہ کی طبعی بات ہے اور طبعی تقاضوں سے کسی کام کا کرنا عجیب نہیں۔ اس لئے انسان کا ایک سجدہ جو خلافِ طبع کو برداشت کر کے ہوتا ہے فرشتہ کی ہزار سالہ عبادت سے زیادہ وزنی ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دیانات و عبادات میں بھی انسان ہی فرشتہ سے افضل ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انسان میں یہ بہیمیت اور شیطنت والی قوتیں ہی ہیں جن کی بدولت تقویٰ پیدا ہوتا ہے، فرشتہ میں یہ دونوں قوتیں نہیں، اس لئے وہ دو تہائی دین سے الگ تھلگ ہے۔ اب انسان میں قوتِ عقلی ہے جو فرشتہ میں بھی ہے، مگر اس عقل کے کتنے ہی مصرف جس سے عقلی قوت کی تفصیلات کھلتی ہیں صرف انسان میں ہیں ملائکہ میں نہیں۔ اس لئے وہ اطاعت اور عبادت میں بھی وہ انواع پیش نہیں کرسکتا جو انسان پیش کرسکتا ہے۔ غرض عبادت کے سینکڑوں دروازے ہیں جو فرشتوں پر بند ہیں اور انسان پر کھلے ہوئے ہیں۔

اسلام کے معنی زندگی کے تمام شعبوں کو قانونِ الٰہی کے ماتحت گزارنا ہے، سو جو جامع زندگی انسان کو ملی ہے وہ کسی کو بھی نہیں ملی۔ اس لئے اتمامِ تسلیم و رضاء اس کی زندگی میں ممکن ہوسکتا ہے کسی دوسری نوع کے لئے ممکن نہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جب حکم ہوا:

اِذْ قَالَ لَهٗ رَبُّهٗٓ اَسْلِمْ.

اے ابراہیم! مسلم بن جاؤ۔

تو یہ مطلب نہ تھا کہ معاذ اللہ کفر سے اسلام میں داخل ہو جاؤ، بلکہ یہ تھا کہ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کر دو اور گردن جھکا دو۔ تو عرض کیا کہ:

اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِيْنَo

میں مسلم بن گیا رب العالمین کے لئے۔

ارشاد ہوا، اعلان کر دو کہ:

اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُكِیْ وَمَحْيَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ o لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَبِذَالِكَ اُمِرْتُ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِيْنَo

میری نماز اور عبادت اور میری زندگی اور موت سب اللہ ہی کے لئے ہیں۔ کوئی اس کا شریک نہیں، مجھے اسی کا حکم کیا گیا ہے اور میں اول مسلمین میں سے ہوں۔

پس اسی سپردگی کو اسلام کہتے ہیں کہ رضائے حق کے لئے جئے اور رضائے حق ہی کے لئے مرے، اسی کی خوشنودی کے لئے صلح کرے، اسی کے لئے لڑے، اسی کے لئے محبت کرے، اسی کے لئے عداوت باندھے، اسی کے لئے دے اور اسی کے لئے ہاتھ روکے۔ جیسا کہ ارشادِ نبویؐ ہے:

من احب فی اللّٰہ وابغض فی اللّٰہ واعطٰی للّٰہ ومنع للّٰہ فقد استکمل الایمان.

جو اللہ ہی کے لئے محبت کرے، اسی کے لئے عداوت کرے، اسی کے لئے دے اور اسی کے لئے ہاتھ روک لے، تو اس نے ایمان کامل کر لیا۔

اور ظاہر ہے کہ یہ افعال فرشتہ کر ہی نہیں سکتا کہ اس میں نہ شہوت ہے نہ شیطنت، نہ غفلت ہے نہ نخوت، اس لئے جو اطاعت انسان کر سکتا ہے وہ فرشتہ کر ہی نہیں سکتا کہ اس میں وہ مادّے ہی نہیں جن کی روک تھام سے عبادت کی بے شمار شکلیں بنتی ہیں، اس لئے فرشتہ کو ان علوم کی وہ ضرورت بھی نہ تھی جو انسان کو تھی، کیوں کہ جتنی مادّی رکاوٹیں انسان کے پیچھے ہیں اتنے ہی دفاع و مدافعت کے

طریقوں کا علم اس کے لئے ضروری تھا۔

انسان کا علم فرشتوں سے کامل ہے

اس سے واضح ہوا کہ انسان کا علم بھی فرشتوں کی نسبت کامل اور جامع ہے اور اس کی عبادت بھی ان کی نسبت کامل اور جامع ہے اور بوجہ مدافعت جتنی عبادت انسان کی مضبوط ہے فرشتہ کی نہیں ہو سکتی، اور ظاہر ہے کہ جب علم بھی اس کا کامل اور عبادت بھی اس کی مکمل تو ساری کائنات میں سے صرف یہ انسان ہی مستحق تھا کہ نائبِ خداوندی بنے، کیوں کہ کمالاتِ خداوندی لامحدود ہونے کے باوجود دو ہی نوعوں میں اصولاً منحصر ہیں، کمالاتِ علم اور کمالاتِ عمل، اور انہی دو میں یہ انسان ساری مخلوقات حتیٰ کہ فرشتوں سے بھی بڑھ کر نکلا تو خدا کا نائب بھی ان کمالات میں یہی ہو سکتا تھا اور عمل چوں کہ علم کے تابع ہے اس لئے اصل بنیادِ خلافت علم ہی ٹھہرتا ہے، جو انسان ہی میں حدِ کمال تک پہنچا ہوا ہے، اس لئے اسی کو خلیفۂ الٰہی بنایا گیا۔

خلافتِ انسانی کے بارے میں ملائکہ کا سوال

اسی لئے جب فرشتوں نے عرض کیا کہ اگر زمین میں خلیفہ بنانا ہے تو ہمیں کیوں نہ خلیفہ بنا دیا جائے کہ ہم سے زیادہ آپ کی تقدیس و تسبیح کرنے والا اور کون ہے؟ تو حق تعالیٰ نے اولاً حاکمانہ جواب دیا کہ اس معاملہ کو ہم جانتے ہیں تم نہیں جانتے، جس سے ملائکہ خاموش ہو گئے اور پھر حکیمانہ جواب دیا کہ آدم علیہ السلام کو اسماء کی تعلیم دے کر ملائکہ کو چیلنج کیا کہ ذرا تم اشیاءِ کائنات کے نام تو بتاؤ، وہ نہ بتا سکے تو آدم علیہ السلام سے فرمایا کہ تم بتاؤ، انھوں نے تمام نام گنا دیئے، تو بتلا دیا گیا کہ علم کا ابتدائی مرحلہ علمِ اسماء ہے، جب اسی میں تم انسان سے بازی نہ لے جا سکے تو اسماء کے بعد صفاتِ اشیاء، پھر خواصِ اشیاء، پھر حقائقِ اشیاء وغیرہ کے علوم میں تم ان سے کب بازی لے جا سکو گے اس لئے مستحقِ خلافت انسان ہی ہے۔

بارگاہِ الٰہی سے قولی و عملی جواب

رہا عملی میدان تو اس میں ملائکہ نے نوعِ انسانی کی مذمت کی تھی کہ وہ خونریز ہوگا، مفسد ہوگا تو قدم قدم پر حق تعالیٰ اپنے تمام بندوں کے اعمال اوّل تو ملائکہ ہی سے لکھواتے ہیں۔ تا کہ قیامت تک ان کے اس شبہ کا عملی جواب ہوتا رہے اور وہ انسان کی نیکی پر گواہ بنتے رہیں اور ساتھ ہی حدیث میں آیا ہے کہ جب کہیں مجلسِ وعظ و نصیحت وغیرہ منعقد ہوتی ہے تو ہزاروں فرشتے اس مجلس پر نازل ہوتے ہیں، جو اسی لئے پیدا کیے گئے ہیں۔ جب یہ مجلسِ خیر ختم ہوتی ہے تو وہ فرشتے آسمانوں میں چڑھتے ہیں اور انھیں اللہ تعالیٰ سے قرب ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ فرماتے ہیں تم کہاں گئے تھے؟ عرض کرتے ہیں کہ آپ کے بندوں کی مجلس میں۔ فرماتے ہیں تم نے میرے بندوں کو کس حال میں دیکھا؟ عرض کرتے ہیں کہ آپکی یاد میں مصروف تھے۔ آپکی جنت کے طالب تھے اور جہنم سے خائف تھے۔ فرماتے ہیں کہ کیا انھوں نے جنت و دوزخ کو دیکھا ہے؟ عرض کرتے ہیں دیکھا تو نہیں، انبیاء سے سن کر ایمان لائے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر جنت و نار کو دیکھ لیں تو کیا کریں؟ عرض کرتے ہیں کہ اگر دیکھ پائیں تو سوائے جنت مانگنے اور دوزخ سے پناہ مانگنے کے انھیں کوئی کام ہی نہ رہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ فرمائیں گے تم گواہ ہو جاؤ کہ میں نے ان سب کو بخش دیا جو اس مجلس میں حاضر تھے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے جب بخشنا تھا تو ان اربوں کھربوں فرشتوں کے نازل فرمانے اور انھیں آسمان پر چڑھا کر ان سے پوچھنے اور اُنھیں گواہ بنا کر مغفرت کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس کے بغیر بھی مغفرت فرما سکتے تھے؟ پھر یہ کہ ایسی مجلسیں دنیا میں نہ معلوم کتنی ہوتی ہیں اور ہر جگہ ملائکہ کا ان مجلسوں پر اُترنا اور پھر چڑھنا اور پھر گواہ بننا آخر کیا ضروری تھا؟ تو حقیقت یہ ہے کہ یہ ملائکہ کو عملی جواب دینے کے لئے ہے کہ جس کے بارے میں تم کہتے تھے کہ:

اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ.

کیا آپ پیدا کریں گے زمین میں ایسے لوگوں کو جو فساد کریں گے اور خونریزیاں کریں گے۔

تم نے دیکھا کہ وہ کس طرح عملِ صالح اور بر و تقویٰ میں لگا ہوا ہے اور کس درجہ صالح بن کر

دین کو پھیلانے اور اس پر جمے رہنے کی سعی کر رہا ہے۔ کیا یہ فساد ہے؟ کیا یہ خونریزی ہے؟

انسانی اعمال پر فرشتوں کی گواہی کی حکمت

پس ایک طرف تو علم کے میدان میں انسان کو فرشتوں سے فائق ثابت کرایا اور ایک طرف عبادت وطاعت میں اسے فرشتوں سے اونچا ثابت فرمایا اور خود فرشتوں ہی کو اس کی نیکی پر گواہ بنایا تا کہ اس کی سفا کی اور فساد کا تخیل ان کے ذہن سے نکل جائے اور وہ بصدقِ دل اس کی خلافت کے معترف ہو جائیں۔ چنانچہ ہر غیر معمولی عمل و عبادت کے مواقع پر ملائکہ کو اسی طرح گواہ بنایا جاتا ہے۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ جب حاجی احرام باندھ کر حج وزیارت کرتے اور طواف وسعی میں دوڑتے ہیں۔ منیٰ وعرفات میں ٹھہرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ملائکہ کو خطاب فرماتے ہیں کہ یہ لوگ آخر گھر بار چھوڑ کر، بیوی بچوں سے منہ موڑ کر، سر سے کفن باندھ کر اپنی لذت و آرام کو مٹا کر یہاں کیوں آئے ہیں؟ یہ صرف میری خوشنودی اور رضا کے لئے آئے ہیں اور پروانوں کی طرح نثار ہو رہے ہیں۔ اے ملائکہ تم گواہ رہو کہ میں نے اُن کو بخش دیا۔ حقیقت میں یہ فرشتوں کا وہی عملی جواب ہے کہ وہ انسان جس کے متعلق تم نے اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا کہا تھا، دیکھو کیا طاعت وعبادت اور ترکِ لذات میں اپنے رب کی خاطر مصروف ہے۔

حدیث شریف میں آتا ہے کہ دن کے اعمال لکھنے والے ملائکہ الگ ہیں اور رات کے الگ۔ دن والے فرشتے عصر کی نماز کے وقت اُوپر چڑھتے ہیں اور اعمال نامے رات والے ملائکہ کے حوالہ کر دیتے ہیں۔ اور رات والے فرشتے صبح کی نماز کے وقت دن والوں کو چارج دے کر اوپر چڑھتے ہیں۔ غرض دونوں وقتوں کے ملائکہ کا عروج ونزول فجر اور عصر کی نمازوں کے وقت کر لیا گیا۔ ان کے چڑھنے پر حق تعالیٰ جب دریافت فرماتے ہیں کہ ہمارے بندوں کو تم نے کس حال میں چھوڑا؟ تو جواب میں عرض کرتے ہیں کہ:

ترکناھم وھم یصلون واٰتیناھم وھم یصلون.

جب ہم نے انھیں چھوڑا تب بھی نماز میں مصروف تھے اور جب ہم نے جا کر دیکھا تب بھی نماز میں مشغول تھے۔

سو یہ وہی عملی جواب ہے کہ جن کے بارے میں تم مفسد اور سفاک ہونے کے مدعی تھے، دیکھو وہ رات دن کیسا مصروفِ عبادت ہے۔ یہ معاملہ روزانہ صبح اور شام ہوتا رہتا ہے۔ گویا صبح شام ملائکہ کو عملی جواب دے کر انسان کی برتری اُن پر جتائی جاتی ہے تاکہ روزانہ ان کو عملی جواب ملتا رہے اور وہ انسان کی فضیلت اور اس کی خلافت کے معترف ہوتے رہیں۔ پھر نہ صرف علم وعمل ہی انسان کا فرشتوں سے بالا وبرتر ہے بلکہ احوال وکیفیات بھی دیکھی جائیں جو قربِ الٰہی سے اسے حاصل ہوتی ہیں، سو وہ بھی احوالِ ملائکہ سے بالا وبرتر ہیں۔

آخر جو احوال وکیفیات انبیاء اور اولیاء اللہ پر طاری ہوتی ہیں وہ فرشتوں پر نہیں آسکتیں کیوں کہ نہ ملائکہ علم وعمل کے ان میدانوں سے گذرتے ہیں جن سے انسان گذرتا ہے، نہ ان پر وہ کیفیاتِ عشق ومحبت طاری ہوتی ہیں جو انسان پر ہوتی ہیں اور جب علم، عمل، حال سب ہی میں انسان ملائکہ سے فائق ہے تو انسان ہی کا حق تھا کہ اسے نیابت کی نعمت سے نوازا جائے اور اپنا نائب بنایا جائے، کہ بناءِ خلافت یہی دو چیزیں تھیں یعنی علم خداوندی اور اخلاق خداوندی، وہ دونوں جب اس میں علیٰ وجہ الاتم ثابت ہوتے ہیں تو خلافت بھی علیٰ وجہ الاتم اس میں آسکتی تھی۔

تکمیلِ خلافت کا مقام

البتہ یہ ضرور ہے کہ تکمیل خلافت دنیا میں نہیں ہوتی بلکہ آخرت میں ہوگی، جس کی وجہ یہ ہے کہ بنائے خلافت جب کہ علم کامل اور عمل کامل ہے تو یہ علم وعمل جب تک کہ اسی انداز کا نہ ہوگا جس انداز کا خود حق تعالیٰ کا ہے اس وقت تک اس انسان کی علمی وعملی خلافت کی تکمیل نہیں ہوسکتی، اور ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے علم اور عمل کی شان یہ ہے کہ وہ اسباب کا محتاج نہیں ہے۔ اس کا علم بھی اسباب سے بے نیاز ہے۔ یہ نہیں کہ حق تعالیٰ نے کوئی کتاب پڑھ کر یہ علم حاصل کرلیا معاذ اللہ، بلکہ علم کا سرچشمہ خود اس کی ذات ہے، یعنی علم خود اس کی ذات بابرکات سے اُبھرتا ہے۔

ایسے ہی اس کی صنّاعی بھی وسائل وآلات کی محتاج نہیں، بلکہ جب کسی چیز کے بنانے کا ارادہ کرتے ہیں تو فرما دیتے ہیں کُنْ (ہوجا) فَیَکُوْنُ (تو وہ ہوجاتی ہے)، اس لئے وہ پل بھر میں جہان

بنا دیتے ہیں اور ان کے ارادہ ہی سے وہ چیز خود بخود معرضِ وجود میں آجاتی ہے۔

اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ○

بلاشبہ اس کا معاملہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کا ارادہ کیا تو کہہ دیتا ہے کہ ہو جا، پس وہ ہو جاتی ہے۔

اس صورتِ حال کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے تو یہ کیفیت اِس میں جنت میں داخل ہو کر پیدا ہو گی، چنانچہ علم تو یہ ہو گا یعنی ماضی و مستقبل سب کچھ انسان پر روشن ہو کر اس کے علم میں آجائے گا۔ اگلے پچھلے تمام کیے ہوئے اعمال اس کے سامنے آجائیں گے اور یہ علوم اسے خود بخود حاصل ہوں گے، نہ کوئی استاد ہو گا نہ کتاب، بلکہ نفسِ انسانی خود مُدرک بن جائے گا۔ فرمایا گیا:

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ اَحْضَرَتْ.

تو اس وقت ہر شخص ان اعمال کو جان لے گا جو لے کر آیا ہے۔

ادھر عمل کی یہ کیفیت ہو گی کہ تمام صنعتیں اس کی قوت متخیّلہ کے تابع ہو جائیں گی، کسب و محنت اور اختیارِ اسباب کی ضرورت نہ ہو گی، جس چیز کی خواہش ہو گی ارادہ کرتے ہی وہ چیز سامنے آجائے گی۔ اسی کو قرآن کریم میں فرمایا گیا:

وَلَكُمْ فِيْهَا مَا تَشْتَهِيْٓ اَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيْهَا مَا تَدَّعُوْنَ○

اور تمہارے لئے اس جنت میں جس چیز کو تمہارا جی چاہے گا موجود ہے، اور نیز تمہارے لئے اس میں جو مانگو گے موجود ہے۔

گویا کُنْ فَيَكُوْنُ کی طاقت پیدا ہو جائے گی کہ جو چاہا وہی ہو گیا۔ نہ اسباب کی ضرورت نہ وسائل کی، اور جب علمِ انسانی اسباب سے مستغنی ہو جائے گا اور عمل کسب و ریاضت سے مستغنی ہو کر محض قوتِ ارادہ کے تابع ہو جائے گا، بالفاظِ دیگر حق تعالیٰ کے علم وصفت کے مشابہ ہو جائے گا، تو اس وقت انسان کی علمی و عملی خلافت مکمل ہو گی کہ وہ جس کا نائب ہے وہ علم و عمل میں کامل ہے اور اس نائبِ الٰہی کا علم و عمل اس کے علم و عمل کے مشابہ ہو جائے گا، اور جب کہ بنائے خلافت بھی علم و عمل ہی تھا جو اَب علم و عملِ خداوندی کے مشابہ بن گیا تو خلافت بھی صحیح معنی میں اسی وقت مستحکم و مضبوط ہو گی۔

مگر جنت میں یہ استحکامِ خلافت جب ہی ہو گا جب دنیا میں علم و عمل کے اسباب و وسائل اختیار کر کے اسے جزوِ نفس بنانے کی انسان نے سعی کی ہو گی، ورنہ یہاں کی محرومی سے وہاں بھی محرومی

رہے گی۔ یہی وجہ ہے کہ خلیفۂ کامل بن جانے کے بعد حق تعالیٰ ان بندوں کو انہی القاب و خطابات سے یاد فرمائیں گے جو القاب و خطابات خود ان کے تھے۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جنتیوں کو نشاط میں لانے کے لئے ان کے نام خطوط بھیجیں گے۔ فرشتے خطوط رسانی کا کام کریں گے، ان خطوط کے لفافوں پر پتہ یہ لکھا ہوگا:

من العزیز الرحیم الی العزیز الرحیم.

عزیز رحیم کی طرف سے یہ خط عزیز رحیم کو پہنچے۔

یعنی القاب بھی وہی دے دیں گے جو خود اُن کے سرکاری خطابات ہیں۔ بس اس عالم میں انسان صورۃً خلیفۂ خداوندی ہے اور محض خلافت کے راستہ پر پڑتا ہے، آخرت میں پہنچ کر حقیقی معنی میں خلیفۂ خداوندی بن جائے گا۔ مگر یہ منزل تب ہی آئے گی جب اس کا راستہ دنیا میں اختیار کر لیا جائے گا، اگر یہاں نیابت کی یہ ظاہری صورت اختیار نہ کی جائے جو طاعت و عبادت سے بنتی ہے تو وہاں تکمیل کس چیز کی ہو جائے گی اور کیسے ہو جائے گی۔ بہر حال یہ واضح ہو گیا کہ جنات، ملائکہ اور حیوانات میں سے اس خلافت کے عہدہ کے لئے کسی کا انتخاب عمل میں نہ آیا، آیا تو صرف اِنسان کا آیا۔ ؏ قرعۂ فال بنام من دیوانہ زدند

سو ان میں سے حیوانات تو قابلِ خطاب ہی نہ تھے، اس لئے قابلِ ذکر بھی نہ تھے۔ قابلِ ذکر ملائکہ، جنات اور انسان ہی تھے۔ سو انہی کا اللہ نے اس آیت میں ذکر فرما کر ہر ایک کی حیثیت پر روشنی ڈالی ہے۔ ملائکہ کا ذکر فرما کر ان کی علمی کم مائیگی پر روشنی ڈالی گئی کہ وہ علم کے میدانِ مقابلہ میں انسان سے ہار گئے۔ شیطان کا ذکر فرما کر جو جنات میں سے ہے اس کے فہم و عمل کی کوتاہی پر روشنی ڈالی کہ وہ امر خداوندی کے معارضہ پر اُتر آیا اور سرکشی پر آمادہ ہو گیا، جو اس کی بدفہمی اور بدنیتی تھی۔ پس نہ کم علم خلیفۂ الٰہی بن سکتا تھا نہ بدفہم اور بدنیت۔ انسان نے علم کا بھی ثبوت دیا کہ اشیاء کے نام سیکھ لئے اور تعمیلِ ارشاد کا بھی ثبوت دیا کہ جنت کی سکونت کا حکم دیا گیا تو وہاں جا داخل ہوا اور علم اسماء سے اس کا علم ترقی کر گیا جس سے زندگی اس کی جامع ہوئی اور ان ناموں کے ذریعے اس نے تمام اشیاءِ زندگی پر قابو پالیا، اور کائنات اس کے لئے مسخر ہو گئی، ملائکہ اس کی خدمت پر لگا دیئے گئے اور شیطان کو مردود بنا کر اس کے مقابلہ پر چھوڑ دیا گیا کہ وہ چوکنّا رہے اور اس کا مقابلہ کر کے اپنی مخفی علمی اور عملی

قوتوں کا ثبوت دے اور اس طرح اس کی خلافت روز افزوں چمکتی رہے۔ یہ علم انبیاء کو دیا اور انبیاء نے یہ علم جو مبنائے خلافت ہے، بنی نوع انسان کو سکھایا۔

پس انبیاء علیہم السلام حق تعالیٰ کے تو شاگرد ہیں اور کائنات کے استاذ اور مربی ہیں۔ حق تعالیٰ نے ان پاکباز استادوں کا گروہ کم وبیش ایک لاکھ چوبیس ہزار کی تعداد میں بھیجا اور دنیا کو حکم دیا کہ اُن سے علم سیکھے اور اُن کے سامنے زانوئے ادب طے کرے۔ پس یوں سمجھو کہ یہ پوری دنیا ایک مدرسہ ہے، جس کا فرش زمین ہے چھت آسمان ہے اس میں چاند، سورج اور ستاروں سے روشنی کی۔ انسان و جنات اس مدرسہ کے طلبہ ہیں، انبیاء علیہم السلام استاذ ہیں اور ملائکہ خدامِ مدرسہ ہیں، نگراں اور منتظم ہیں۔ طلبہ کے لئے وظیفہ کی ضرورت تھی تو اس زمین کو دستر خوان بنایا تا کہ طلباء وظیفہ پاسکیں اور ان کی ضروریات پوری ہوں اور وہ ہمہ تن علم کی تکمیل میں لگ کر استحقاقِ خلافت کو مکمل کریں اور اس طرح انسان کی فوقیت باقی تینوں ذی شعور انواع پر واضح ہوگئی جس کی بناء علم ہے۔

مجدّدِین وعلمائے ربانی انبیاء کے نائب ہیں

یہ علمی اور عملی خلافت قیامت تک باقی رہے گی۔ انبیاء علیہم السلام اولین خلفائے ربانی ہیں، ان کے بعد ان کے وارث خلیفہ ہوتے ہیں جو علمائے ربانی ہیں اور ان کا سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا۔ حدیث شریف میں ہے:

یحمل هذا العلم من كل خلف عد وله ينفون عنه تحريف الضالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين.

اس علمِ دین کو تمام پچھلے لوگوں میں سے عادل افراد اختیار کریں گے اور اس سے غلو کرنے والوں کی تحریفات اور باطل پسندوں کی کج روی اور جہلاء کی تاویلات کا دفاع کرتے رہیں گے۔

پھر ہر صدی پر مجدّد دین کا وعدہ کیا گیا ہے جو علماءِ راسخین فی العلم ہوں گے، یہ حضراتِ علماء اس علمِ الٰہی کو غلو کرنے والوں کی تحریفوں، باطل پسندوں کی دروغ بافیوں اور جاہلوں کی رکیک تاویلوں سے پاک صاف کر کے ان کا پردہ چاک کرتے رہیں گے اور جو شکوک وشبہات اہل باطل اور اہل زیغ اس علم میں ڈالیں گے، یہ اہل علم دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی الگ کرتے رہیں گے۔

پس یہ امت لاوارثی امت نہیں کہ جس کا جی چاہے اس کے علم و دین کا حلیہ بگاڑ دے۔ کسی بھی مفسد و عیار کی دین میں پیش نہ چلے گی۔ حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كيف تهلك امة انا اوّلها والمهدى وسطها والمسيح اٰخرها.

کیسے ہلاک ہوسکتی ہے وہ قوم کہ جس کا اوّل میں ہوں درمیان میں مہدی اور آخر میں مسیح ہیں۔

دین کی حفاظت کا سامان

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تجتمع امتى على الضلا لة.

میری اُمت گمراہی پر جمع نہیں ہوسکتی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

لا تزال طائفة من امتى منصورين على الحق لايضرّهم من خاذلهم ولا من خالفهم حتى يأتى امر الله.

میری امت کی ایک جماعت کی ہمیشہ دین پر مدد کی جاتی رہے گی، ان کو ذلیل کرنے والا ان کی مخالفت کرنے والا ان کو کوئی نقصان نہ پہنچا سکے گا، یہاں تک کہ اللہ ہی کا حکم آجائے۔

پس جس اُمت کو اس قدر کے اخلافِ رشید کے وعدے دیئے گئے ہوں وہ امت لاوارثی اُمت نہیں ہوسکتی، اس کی پشت پناہی اللہ ورسول کی طرف سے برابر جاری رہے گی جیسا کہ رہتی آرہی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مثل امتى كمثل المطر لايدرى اولها خير ام اٰخرها.

میری امت کی مثال بارش جیسی ہے، یہ نہیں معلوم ہوسکتا کہ اس کا اوّل زیادہ بہتر ہے یا اس کا اخیر۔

پس انبیاء علیہم السلام کا ترکہ اس وارث امتی کو ملتا رہے گا جو اپنا روحانی نسب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جوڑے رکھے گا اور وہ ترکہ علم ہے، کیوں کہ انبیاء مال و دولت وراثت میں نہیں چھوڑتے بلکہ علم و معرفت چھوڑتے ہیں، اسی علم و معرفت سے آدمی آدمی بنتا ہے اور انسانیت اسی علم پر موقوف ہے۔ اگر دنیا میں انبیاء علیہم السلام تشریف نہ لاتے تو انسان ڈھوروں، ڈنگروں کا ایک گلہ ہوتا جو بقول

ملائکہ اس دنیا میں آنے کے بعد بجز سفا کی اور مفسدہ پردازی کے کوئی دوسرا کام نہ جانتا۔ پس مادّی تعلیم اور سائنس وغیرہ عمدہ عمدہ سامان تو پیدا کر سکتی ہے مگر عمدہ انسان پیدا نہیں کر سکتی۔

مادہ وسائنس کی بے مائیگی

عمدہ انسان صرف انبیاء علیہم السلام کی لائی ہوئی تعلیم ہی سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ سائنس سے باہر تو چاندنا (روشنی) ہوتا ہے مگر اندر اندھیرا ہو جاتا ہے۔ نہ تقوائے ظاہر ہوتا ہے نہ تقوائے باطن۔ ظاہراً مادیات کی ترقی ہو رہی ہے مگر اندر کے جوہر تباہ ہو رہے ہیں۔ انسان نے نئی نئی ایجادات میں اپنی تمام طاقتوں کو گم کر دیا اور اس کی محتاجگی بڑھ گئی، اگر وہ اُڑنا چاہے تو لوہے لکڑی پیتل کا محتاج ہے، اگر بعید مسافت پر خبر دینا چاہے تو لاسلکی اور وائرلیس کا محتاج، اگر کسی دور دراز مقام پر پہنچنا چاہے تو ریل، موٹر کا محتاج۔ یعنی خود اپنے نفس کی اندرونی طاقت سے یہ کام نہیں کر سکتا، بلکہ ان آلات و وسائل کا دستِ نگر ہے۔ مرد وہ تھے جنھوں نے اپنے اندر وہ طاقت پیدا کی کہ ہزار ہا میل کی مسافت پر بلا لاسلکی کے آوازیں پہنچائیں۔ جیسے حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے بیت اللہ کے بن جانے کے بعد حج کرنے کی ہدایت کی آواز لگائی تو وہ سارے عالم میں گونجی۔ فاروقِ اعظمؓ نے مسجد نبویؐ سے حضرت ساریہ کو آواز دی تو وہ ڈھائی سو میل پر بلا ریڈیو کے پہنچی۔ انھوں نے بلند پروازی دکھلائی، وہ کسی ہوائی جہاز کے محتاج نہ ہوئے۔

حضرت مسیح علیہ السلام چوتھے آسمان پر پہنچے اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ساتوں آسمانوں سے گذر کر مستوی تک پہنچے۔ مگر محض اپنی اندرونی روحانی قوت سے، نہ کہ مادی وسائل سے۔ اس لئے اپنے اندر جوہر پیدا کرو۔ لوہے، پیتل کے محتاج بن کر مت رہ جاؤ۔ اسباب کے بندے نہ بنو، مسبّب الاسباب کے بندے بنو۔

آج کی یہ ترقی انتہائی محتاجگی کی ترقی ہے، حالاں کہ انسانی ترقی استغناء کی ترقی ہے۔ لوہے، پیتل اور دیگر معدنیات کا غلام بن جانا صرف اُس جگہ باکمال ہے جہاں مشینیں ہوں، بجلی ہو، پاور ہاؤس ہو، پٹرول ہو، جہاں یہ چیزیں نہ ہوں وہ عاجز، بے بس اور بے کس ہے۔ انسانِ کامل وہ ہے کہ اگر زمین پر ہو تو بھی باکمال ہو، اگر زمین کے اندر ہو تو بھی باکمال ہو۔

علمِ الٰہی کی مثال

شیخ شہاب الدین سہروردی نے ایک حکایت بیان کی ہے جس کو مولائے رومی نے نقل فرمایا ہے کہ ایک دفعہ رومیوں اور چینیوں کے درمیان جھگڑا ہوا۔ رومیوں نے کہا ہم اچھے صنّاع اور کاریگر ہیں، چینیوں نے کہا ہم ہیں۔ بادشاہ کے سامنے مقدمہ پیش ہوا۔ بادشاہ نے کہا کہ تم اپنی اپنی صنّاعی دکھلاؤ۔ اس وقت دونوں صنّاعیوں کا موازنہ کر کے فیصلہ کیا جائے گا اور اس کی صورت یہ کی گئی کہ بادشاہ نے ایک مکان بنوایا اور اس کے درمیان پردہ کی ایک دیوار کھڑی کر دی، چینیوں سے کہا کہ نصف مکان میں تم اپنی کاریگری دکھلاؤ اور رومیوں سے کہا کہ دوسرے نصف میں تم اپنی صنّاعی کا نمونہ پیش کرو۔ چینیوں نے تو دیواروں پر پلاستر کر کے بیل بوٹے اور پھول پتے رنگ برنگ کے بنائے اور اپنے حصہ کے کمرہ کو مختلف نقش و نگار اور رنگارنگ بیل بوٹوں سے گل و گلزار بنا دیا، ادھر رومیوں نے دیواروں پر پلاستر کر کے ایک بھی پھول نہ بنایا اور نہ ہی کوئی بھی رنگ لگایا، بلکہ دیوار کے پلاستر کو صقیل کرنا شروع کر دیا اور گھوٹتے گھوٹتے اتنا صاف اور چمک دار کر دیا کہ اس میں آئینہ کی طرح صورت نظر آنے لگی۔

جب دونوں نے اپنی اپنی کاریگری اور صنّاعی ختم کر لی تو بادشاہ کو اطلاع دی۔ بادشاہ آیا اور حکم دیا کہ درمیان سے دیوار نکال دی جائے۔ جوں ہی دیوار بیچ میں سے ہٹی، چینیوں کی وہ تمام نقاشی اور گلکاری رومیوں کی دیوار میں نظر آنے لگی اور وہ تمام بیل بوٹے رومیوں کی دیوار میں منعکس ہو گئے جسے رومیوں نے صقیل کر کے آئینہ بنا دیا تھا۔

بادشاہ سخت حیران ہوا کہ کس کے حق میں فیصلہ دے، کیوں کہ ایک ہی قسم کے نقش و نگار دونوں طرف نظر آرہے تھے۔ آخر کار اس نے رومیوں کے حق میں فیصلہ دیا کہ ان کی صناعی اعلیٰ ہے، کیوں کہ انھوں نے اپنی صنّاعی بھی دکھلائی اور ساتھ ہی چینیوں کی کاریگری بھی چھین لی۔

مولانا روم نے اس قصہ کو نقل کر کے آخر میں بطور نصیحت کے فرمایا کہ اے عزیز! تو اپنے دل پر رومیوں کی صنّاعی جاری کر، یعنی اپنے قلب کو ریاضت و مجاہدہ سے مانجھ کر اتنا صاف کر لے کہ تجھے گھر

بیٹھے ہی دنیا کے سارے نقش ونگار اپنے دل میں نظر آنے لگیں۔

ستم است اگر ہوست کشد بہ سیر سرو ہ چمن درآ
تو زغنچہ کم دمیدۂ دردل کشا بہ چمن درآ

یعنی تو اپنے دل کی کھڑکیوں کو کھول دے اور اس میں سے ہر قسم کا مادّی میل کچیل نکال پھینک اور اسے علمِ الٰہی کی روشنی سے منور کردے تو تجھے دنیا و آخرت کے حقائق و معارف گھر بیٹھے ہی نظر آنے لگیں گے۔

بینی اندر خود علومِ انبیاء　　بے کتاب و بے معید و اوستاد

ایسے قلبِ صافی پر بے استاد و کتاب براہِ راست علومِ خداوندی کا فیضان ہوتا ہے اور وہ روشن سے روشن تر ہوتا جاتا ہے، مگر یہ شان مادّی علوم کی نہیں، صرف روحانی اور شرعی علوم کی ہے، جب کہ ان پر عمل کیا جائے۔

حدیث میں ہے:

من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم.

عمل کی برکت سے حق تعالیٰ قلب میں وہ علوم ڈالتا ہے، جو پہلے سے اس میں نہ تھے۔

اس لئے انسان اگر انسانیت چاہتا ہے تو اولاً عالم بنے پھر عامل بنے۔ تب آخر کار علمِ لدنی کا وارث بنتا ہے۔ پس ابتدائی علم علمِ دِراست ہے اور انتہائی علم علمِ وراثت ہے۔

مدارسِ دینیہ انسانیت کی فیکٹریاں ہیں

یہ کتابوں کے درس و مطالعہ کا علم علمِ دراست ہے اور اس کی عملی مشق سے پیدا شدہ بصیرت و گہرائی علمِ وراثت ہے، مگر علمِ وراثت نصیب ہوتا ہے علمِ دراست ہی سے۔ پس مدارس علمِ دراست سکھاتے ہیں اور علمِ وراثت کا راستہ صاف کرتے ہیں، اگر یہ مدارسِ دینیہ نہ ہوں تو نہ علمِ دراست ملے نہ علمِ وراثت۔

پس یہ مدارس اس لئے قائم کیے جا رہے ہیں کہ جو علوم ہمیں انبیاء سے وراثت میں ملے ہیں ان

کو انسانوں تک پہنچا کر انسانوں کو انسان بنایا جائے۔ اس لئے یہ مدارس گویا سچے انسانوں کو ڈھالنے کی فیکٹریاں ہیں۔ پس سائنس کی فیکٹریاں اور مشینریاں سامان ڈھالتی ہیں اور یہ مدارس کی فیکٹریاں انسان ڈھالتی ہیں، جس کے ظاہر و باطن علومِ انبیاء سے روشن ہوں۔ مادی علوم محض ظاہری ٹیپ ٹاپ اور نمائش سکھاتے ہیں اور یہ حقیقی علوم (علومِ شرعیہ) باطن کی آراستگی سکھاتے ہیں۔

مادی علوم صورت کا جمال بخشتا ہے اور روحانی علم سیرت کا جمال عطا کرتا ہے اور محض صورت کا جمال ایک عارضی حسن و جمال ہے جو جاتا آتا رہتا ہے، یہاں تک کہ ایک دن مٹ جائے گا، اسے تو دو دن بخار ہی آ کر مٹا دیتا ہے۔ یہ تمام رعنائی اور زیبائی ختم ہو جاتی ہے اور اگر کچھ بھی نہ ہو تو بڑھاپے سے یہ ظاہری جمال کے سارے نقش و نگار زائل ہو جاتے ہیں، اور بڑھاپا بھی نہ آئے تو موت تو کہیں گئی ہی نہیں، وہ تو ساری صورتیں اور خوبصورتیاں مٹا کر رہتی ہے۔ البتہ سیرت پر اس کا بس نہیں چلتا۔ سیرت دنیا میں جیسی بھی بنالی جائے اُسے موت نہیں مٹا سکتی، وہ قبر میں، حشر میں اور اس کے بعد برابر قائم رہتی ہے۔ حدیث شریف میں فرمایا گیا ہے:

تحشرون کما تموتون وتموتون کما تحیون.

اٹھائے جاؤ گے تم جس حال میں تم مرو گے اور مرو گے تم جس حال میں تم زندہ رہو گے۔

حشر تمہارا اس حالت پر ہوگا جس حالت پر موت آئی، اور موت اس حالت پر آئے گی جس پر زندگی گزاری ہے۔ آج کل نوجوان صورت کے بنانے سنوارنے میں مصروف ہیں، حالاں کہ اس چیز کے بنانے سے کیا فائدہ جو بنی ہے بگڑنے کے لئے، یعنی محض صورت آرائی شہوت رانی ہے اور سیرت آرائی مردانگی ہے۔

پس آپ اس صورت کو کہاں تک بنائیں گے؟ جو بگڑنے ہی کے لئے بنی ہے، اس کو کہاں تک بنائیں گے سنواریں گے؟ بنانا اس چیز کا ضروری ہے جو بن کر بگڑتی نہ ہو اور وہ سیرت اور اخلاقِ فاضلہ اور علوم و کمالات ہیں۔ دنیا میں صورت فتنہ کا ذریعہ بنتی ہے اور سیرت عز و جاہ کا۔

حضرت یوسف علیہ السلام کنعان کے کنوئیں میں ڈالے گئے، مصر کے بازار میں کھوٹے داموں بیچے گئے، زلیخا کے غلام بنے، پھر جیل خانہ میں قید ہوئے۔ یہ سارے فتنے حسنِ صورت نے

پیدا کیے، لیکن جب مصر کی سلطنت ملنے کا وقت آیا تو وہاں سیرت نے کام کیا۔ چنانچہ حضرت یوسف علیہ السلام نے مصر کی حکومت کا مطالبہ کرتے وقت یہ نہیں کہا تھا کہ:

اجعلنی علی خزائن الارض انی حسین جمیل، بلکہ **اِنِّیْ حَفِیْظٌ عَلِیْمٌ** کہا تھا یعنی علمی اور عملی سیرت پیش کی تھی جس سے حکومت ملی۔ صورت پیش نہیں کی تھی جس سے غلامی اور جیل کی قید و بند ملی تھی۔ پس حسنِ صورت فتنہ پیدا کرتا ہے اور حسنِ سیرت عز و جاہ پیدا کرتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام اسی سیرت کے سنوارنے کے لئے اس دنیا میں تشریف لائے ہیں، صورتوں کی آرائش کرانے کے لئے نہیں۔

ان اللّٰہ لا ینظر الٰی صورکم واموالکم ولکن ینظر الٰی قلوبکم واعمالکم.

حق تعالیٰ تمہاری صورتوں اور مالوں کو نہیں دیکھتے بلکہ تمہارے دلوں اور تمہارے اعمالوں کو دیکھتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ تمہاری صورتوں اور مالوں کو نہیں دیکھتا، اس کی نظر تمہارے دلوں اور اعمال پر ہے۔ وہاں یہ معیار نہیں کہ جو دولتمند اور خوبصورت ہو اُسے قبول فرمالے اور جو غریب بدصورت ہو اُسے رد کر دے۔ یہی معیار انبیاء علیہم السلام کے ہاں بھی ہے کہ وہ آدمی کا ردّ و قبول حسنِ صورت سے نہیں بلکہ حسنِ سیرت سے کرتے ہیں۔ دنیا والوں کے ہاں ردّ و قبول کا معیار حسنِ صورت اور دولت ہے۔

حضرت بلال حبشی رضی اللہ عنہ صورتاً سیاہ تھے، غلام حبشی تھے، مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کو **ھو سیدنا و مولانا** فرماتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی گردنیں بلال کے آگے جھک جاتیں، حسنِ صورت کی وجہ سے نہیں کہ وہ تھا ہی نہیں بلکہ حسنِ سیرت کی وجہ سے کہ وہ بحدِ کمال ان میں موجود تھی۔ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے:

ما رأیت افضل من عطاء ابن ابی رباح

میں نے حضرت عطا ابن ابی رباح سے زیادہ بہتر کوئی نہیں دیکھا۔

حالاں کہ وہ صورت کے کالے تھے، وہ صورت کی تعریف نہیں تھی، سیرت کی تھی، جس نے کالوں کو گوروں کے اُوپر حاکم بنایا اور سیرت دو ہی چیزوں سے بنتی ہے، قوتِ علم اور قوتِ اخلاق (یعنی

قوتِ عمل) ان ہی دونوں قوتوں سے آدمی باقی مخلوق پر فائق ہوتا ہے اور اُسے خلافت ملتی ہے، قربِ حق نصیب ہوتا ہے اور صورت دو چیزوں سے بنتی ہے۔ دولت سے اور جہالت سے۔

مدارسِ دینیہ سیرت سنوارنے کے لئے ہیں

پس یہ مدارسِ دینیہ انسانیت کے ان ہی دو جوہروں کے پیدا کرنے کے لئے ہیں، اگر یہ مدارس نہ ہوں تو انسانیت دنیا سے ختم ہو جائے گی۔ کالج اور یونیورسٹیوں میں لاکھوں روپے خرچ ہوتے ہیں، مگر وہاں انسانیت نہیں سکھائی جاتی، صرف صورتِ انسانی بنائی جاتی ہے، لیکن ان ٹوٹے پھوٹے مکانوں میں جن کا نام مدرسہ اور خانقاہ ہے حقیقتِ انسانیت سکھائی جاتی ہے اور انبیاء علیہم السلام کے نقشِ قدم پر چلنے حتیٰ کہ فقر و فاقہ تک سے بھی انسانیت حاصل کر لینی سکھائی جاتی ہے۔ زہد و قناعت اسی علم کی بدولت قائم ہے۔

یہ علماء سو پچاس روپے کی تنخواہ پر بخوشی گذارہ کر لیتے ہیں، ورنہ آج کل سو روپے کیا وقعت رکھتے ہیں۔ یہ اسی سیرت کی خوبی کا کمال ہے کہ یہ لوگ اس تھوڑے پر راضی اور مطمئن ہیں۔ حضرت مولانا تھانویؒ اس شعر کو بار بار پڑھتے اور کیف لے لے کر پڑھا کرتے تھے کہ ؎

ما ہیچ نداریم غمِ ہیچ نداریم دستار نداریم غمِ دستار نداریم

اور کبھی فرماتے ؎

لنگے زیر و لنگے بالا نے غم دزد و نے غمِ کالا

اور کبھی فرماتے ؎

کس نیاید بہ خانۂ درویش کہ خراجِ زمین و باغ بدہ

کل تک ہم زہد و قناعت کی فضیلت محض شرعی تعلیم پیش کر کے بتلاتے تھے لیکن آج زمانہ نے اس کی خوبیوں کا خود دنیا والوں کو مشاہدہ کرا دیا ہے۔ ہزاروں من غلے والے غیر مطمئن ہیں، لاکھوں کروڑوں روپے والے پریشان حال اور نالاں ہیں، لیکن جن کے پاس غلہ ہی نہیں یا بقدرِ ضرورت

ہے وہ مطمئن ہیں۔

پس دنیا کی کثرت اور سرمایہ داری کی افراط حسن نہیں، ایمان اور تقویٰ حسن ہے۔ ورنہ دنیا کی کثرت کا تو یہ حال ہے کہ جب آتی ہے تب بھی مصیبت لے کر آتی ہے اور جب جاتی ہے تب بھی مصیبت چھوڑ کر جاتی ہے۔

بہر حال اس کے بٹورنے کی مساعی کی جگہ اگر آپ اپنی سیرت کو بنانے کا فکر کریں تو دنیا ہاتھ سے نہ جائے گی اور آخرت بھی درست ہو جائے گی۔

خاتمہ

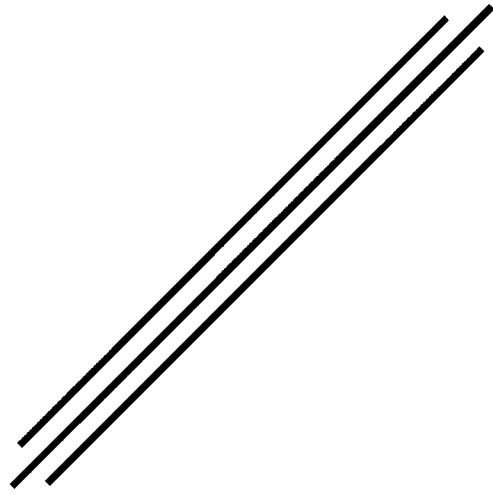
حاصل یہ ہے کہ انسان کو علم ہی کی وجہ سے افضلیت اور نیابت ملی اور وہ کائنات کی ساری ذی شعور مخلوقات پر بازی لے گیا، اس لئے اس فضیلت کو اپنے حق میں باقی کر لیجئے اور جو منصب حق تعالیٰ نے بلا قیمت عطا فرما دیا ہے اس کے تحفظ کی سعی کیجئے۔ حق تعالیٰ ہمیں توفیق دے کہ علم بھی حاصل کریں اور عمل سے بھی آراستہ ہوں۔ آمین

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً،
اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُ٥

محمد طیب

مدیر دارالعلوم دیوبند

۲۲/اکتوبر ۱۹۵۸ء

سلسلہ تالیفات و افاداتِ حکیم الاسلامؒ

حفظانِ زندگی اور

عجائباتِ برزخ

• •

حفظانِ زندگی اور عجائباتِ برزخ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للّٰہ و کفٰی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی.

اس مختصر وقت میں جب کہ طبیعت بھی کچھ کسل مند ہے، کچھ کمزوری بھی محسوس ہو رہی ہے، طبعی نشاط ابھی کچھ پورا بحال نہیں ہے اور وقت بھی کم ہے، کسی لمبی تقریر یا کسی مسئلہ پر علمی انداز سے کسی سیر حاصل کلام کرنے کی ہمت نہیں ہے۔ صرف چند عملی باتیں بطور نصیحت عرض کرنی ہیں تا کہ اعلانِ تقریر کا احترام بھی باقی رہے اور مجھ پر زیادہ تعب کا بوجھ بھی نہ ہو۔ یہ میں نے تنزل کے طور پر کہا ہے کہ کسی مسئلہ پر علمی انداز سے تقریر کرنا نہیں ہے، ورنہ اسلام کا کونسا مسئلہ ہے جو علمی نہیں ہے اور کونسی بات ہے جو علم میں نہیں ڈوبی ہوئی ہے۔ جب قرآن علمی معجزہ ہے تو اس سے نکلی ہوئی ہر چیز سرتا پا علم ہی علم ہو سکتی ہے، اس لئے اس وقت جو بھی عرض کیا جائے گا وہ علم ہی ہو گا۔ فرق اتنا ہے کہ کسی مسئلہ میں اس کے علمی پہلو پر زور دے دیا جائے تو وہ علمی بن جاتا ہے، عملی پہلو اجاگر کر دیئے جائیں تو وہ عملی اور نصیحت رہ جاتا ہے، ورنہ ہر مسئلہ علمی ہی علمی ہے۔

چوں کہ اس وقت کسی مسئلہ زیر بیان میں اس کے علمی پہلو پر زور دینا نہیں اس لئے میں نے عرض کیا کہ اس وقت کسی مسئلہ پر علمی انداز سے کلام کرنا نہیں ہے، یہ مقصد نہیں کہ علم بیان کرنا نہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر ان چند عملی باتوں کو عمل میں لایا جائے تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ چند باتیں بھی علمی تقریر بن جائیں گی کیوں کہ علمی تقریروں کا حقیقی مقصد عمل ہے، جو ان سے حاصل ہو جائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ مقصد بلا وسیلہ کے سامنے نہیں آتا، تو عمل بھی بلا علم کے سامنے نہ آئے گا۔ اور جب ان عملی باتوں کا یہ حقیقی ذریعہ یعنی علم سامنے آ گیا تو سمجھئے کہ عمل بھی سامنے آ گیا۔

اس لئے اس وقت اگر کسی علمی تقریر کا ارادہ نہیں بھی کیا گیا بلکہ صرف چند عملی باتیں ہی عرض کرنا کافی سمجھا گیا تو اسے آخر تقریر کے عنوان سے خارج کیوں سمجھا جائے۔ جب کہ تقریروں کا حقیقی مقصد ہی اس سے سامنے آ رہا ہے۔ پھر اگر اس پر دھیان دیا جائے کہ ان عملی چیزوں پر عمل درآمد اسی

وقت ہوسکتا ہے جب کہ ان کا علم حاصل ہو جائے۔ اس لئے یہ عملی چیزیں بھی تو اپنی اندر علم لئے ہوئے ہوں گی، تو کوئی وجہ نہیں کہ ان کے بیان کو علمی تقریر نہ کہا جائے۔ جب کہ ان عملی باتوں کا بیان ہی علم ہوگا جس پر عمل کرنے کی دعوت دی جائے گی۔

اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کوئی علمی تقریر نہ ہوئی، یا کسی مسئلہ پر علمی انداز سے کلام ہی نہیں کیا گیا۔ میرا مقصد یہ تھا کہ جیسے اپنی روش اور عادت یہ رہی ہے کہ کسی موضوع پر تمہیدی مقدمات اور طریق استدلال سے علمی انداز میں کلام کیا جائے اور اس کے دلائل وشواہد اور بعض اوقات وجوہِ جوانب اور کبھی حقائق ومعارف اور ان کے عقلی مؤیدات اور اس سے متعلقہ علل واسرار بھی پیش کئے جائیں لیکن اس وقت یہ انداز اختیار نہیں کیا جائے گا کہ اس کی ہمت نہیں ہے، یوں جو بھی مسئلہ بیان ہوگا خواہ وہ علمی ہو یا عملی، اس کا بیان بہر حال علم ہی ہوگا۔ اس لئے اس تقریر کو بھی علم اور عمل سے خالی نہ کہا جائے۔ مگر چوں کہ اس وقت زیادہ زور عملی پہلوؤں اور جزئیات پر ہوگا اس لئے عرفِ عام کے لحاظ سے آپ کہہ سکیں گے کہ کوئی علمی تقریر نہیں ہوئی۔ بلکہ صرف چند عملی باتوں کی نصیحت کر دی گئی، مگر میں اس پر بھی یہ عرض کروں گا کہ نصیحت بھی تو آخر دین اور مقاصدِ دین ہی میں سے ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ:

الدين النصح لكل مسلم .

کہ دین نام ہی نصیحت اور مسلمانوں کی خیر خواہی کا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ جب نصیحت خود دین ہے اور دین کے بیان ہی کا نام علم ہے جس میں کچھ پہلو عملی نمایاں کئے جائیں تو عملی نصیحت کے ساتھ علمی تقریر بھی کیوں نہ باور کر لیا جائے۔ جس سے یہ آج کا بیان نصیحت بھی ہو اور تقریر بھی ثابت ہو جائے اور ساتھ ہی ایک کمزور اور ضعیف کے لئے آپ کی ہمدردانہ رعایت ومروت بھی شامل ہو جائے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ اسی عملی بیان میں کوئی جہتِ علمی بھی زبان پر آجائے اور بے ارادہ بھی اس کا علمی حصہ نمایاں ہو جائے تو پھر یہ تنزل کا درجہ بھی باقی نہ رہے گا جو عرض کیا گیا، مگر اس وقت یہ بیان صرف اس حد تک علمی تقریر سے ایک گونہ الگ رہے گا، کہ علمی انداز سے اس کے ادا کرنے کا ارادہ نہیں ہے، یوں بلا ارادہ بھی وہ علمی بن جائے تو یہ فضلِ خداوندی

ہوگا، کہ نہ آپ پر بار پڑا نہ مجھ پر اور علمی تقریر بھی ہوگئی۔(۱)

زندگی نعمتِ خداوندی ہے

بہر حال اب آپ ان چند عملی باتوں پر دھیان دیں جو اس وقت عرض کرنی ہیں، ان میں پہلی بات تو یہ ہے کہ ہماری اور آپ کی یہ زندگی اللہ کی امانت اور بخشی ہوئی نعمت ہے، آپ خود اس زندگی کے مالک نہیں، بلکہ آپ کو عاریت کے طور پر دی گئی ہے، اسی لئے زندگی کو حیاتِ مستعار کہتے ہیں اور عاریت ملک نہیں ہوا کرتی، اس لئے آپ کا فرض ہوگا کہ مالک کے اس عطیہ کی حفاظت کریں، اسے ضائع نہ ہونے دیں اور زندگی کے تمام مراحل بحفاظتِ تمام پورے ہوں۔

غور کیا جائے تو یہ زندگی چار حصوں میں بٹی ہوئی ہے، یا دوسرے لفظوں میں چار جہانوں میں پھیلی ہوئی ہے۔

ایک حصہ ولادت سے لے کر موت تک کا ہے جو عالمِ دنیا میں گذرتا ہے۔

دوسرا حصہ موت سے لے کر قبر تک کا ہے جو عالمِ دنیا اور برزخ کے درمیان گذرتا ہے۔

تیسرا حصہ موت کے بعد عالم برزخ کا ہے جو قبر میں گذرتا ہے۔

اور چوتھا حصہ بعثت بعد الموت کا ہے جو یومِ قیامت اور عالمِ حشر میں گذرے گا اور پھر ایک حصہ حشر کے بعد سے لے کر دار النعیم تک کا ہے جو انشاء اللہ جنت میں گذرے گا، اور پھر وہاں سے کسی اور عالم میں جانا نہیں ہے، نہ موت ہے نہ انتقال، بلکہ اسی پر یہ زندگی مستقر اور دائمی ہو جائیگی۔

اس لئے ان چار جہانوں دنیا، ختم عالم، موت اور عالم قبر و حشر میں زندگی کی حفاظت اور اس کے پُرسکون بنانے کے طریقے اپنانے ناگزیر ہوں گے جو الگ الگ نوعیت کے ہیں، مجھے وہی شرعی طریقے عرض کرنے ہیں تاکہ یہ زندگی ہر عالم میں سکون و راحت سے گذرے۔

ہم سب پر یہ مخفی نہ رہنا چاہئے کہ زندگی کے ان چار حصوں میں ہر اگلا حصہ پچھلے حصے سے زیادہ کٹھن اور دشوار گذار ہے اور یہ پہلا مرحلہ بہ نسبت دوسرے کے کچھ سہل ہے۔

---

(۱) حسن اتفاق اور توفیقِ الٰہی سے تقریر کے آخری حصہ میں ان عملی باتوں سے متعلق کافی گہرے حقائق اور عرفانی علوم بھی بیان میں آ گئے ہیں۔ للہ الحمد

زندگی کا پہلا مرحلہ

زندگی کا پہلا مرحلہ ولادت سے موت تک کا ہے، جو اس دنیا میں گذر بسر اور عمر پوری کرنے کا ہے۔ یہ حصہ اپنے سے اگلے مرحلے یعنی موت کی بہ نسبت آسان اور سہل ہے اور اس کی حفاظت میں بھی زیادہ دشواری نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں ہماری زندگی کی حفاظت گو اللہ تعالیٰ ہی فرماتے ہیں لیکن دنیا چوں کہ عالمِ اسباب ہے اس لئے حفاظتِ خداوندی بذیلِ اسباب نمایاں ہوتی ہے اور اسباب ہمارے اختیاری رکھے گئے ہیں، اس لئے فی الجملہ نفس کو تسلی رہتی ہے کہ اگر زندگی پر کوئی آفت آئی جیسے بیماری یا ناداری یا مال ومتاع کے ضائع ہونے کا خطرہ لاحق ہوا تو ہم زندگی اور وسائلِ زندگی جیسے مال واسباب، عزت وآبرو اور صحت وغیرہ کے تحفظ کے لئے اسبابِ حسیہ اختیار کرلیں گے، جیسے اپنے لئے محفوظ مکان، مال ودولت کے لئے آہنی الماریاں، چوکیداروں کا تعین، عزت وآبرو کے تحفظ کے لئے پولیس سے استمدادو غیرہ، اسی طرح بیماری سے حفاظت کے لئے دوا علاج اور طبی مدد حاصل کرلیں گے، یا بھوک پیاس ستائے تو پکا ہوا کھانا یا جنس خرید کر بھوک کی مصیبت دفع کرلیں گے۔

غرض ہر ہر دائرہ کے لئے جو اسبابِ تحفظ رکھ دیئے گئے ہیں انہیں کام میں لاکر ہم اس دائرہ کی حفاظت کرسکیں گے۔ اس لئے دنیا میں حفظانِ زندگی زیادہ کٹھن نہیں محسوس ہوتی، مگر ظاہر ہے کہ اسباب میں تاثیر دینے والے تو حق تعالیٰ ہی ہیں، خود سے تو یہ اسباب کچھ نہیں کرسکتے۔ اس لئے بعض اوقات حکمتِ الٰہی کے تحت اسباب کی تاثیر ظاہر نہیں ہوتی، اور زندگی یا وسائلِ زندگی کے ضائع ہونے کا خطرہ لاحق ہوجاتا ہے بلکہ واقعۃً وہ ضائع ہو بھی جاتے ہیں۔ جنہیں آدمی بیٹھ کر روتا ہے۔ جس سے صاف ظاہر ہے کہ اس دنیا میں بھی محض جمعِ اسباب کافی نہیں جب تک رجوع الی اللہ نہ ہو، اور یہ سارے اسباب اختیار کر کے بھی آدمی اپنے مالک سے مستغنی نہیں ہوسکتا۔ اس لئے آخر کار پھر اسی مالکِ حقیقی کی طرف جھکنا پڑتا ہے۔

اس سے خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے کہ وسائلِ ظاہری اختیار کر کے بھی آدمی کو ان پر قناعت

کر کے نہ بیٹھ جانا چاہئے ، بلکہ اسکے تحفظ کیلئے رجوع الی اللہ کو کسی وقت بھی ہاتھ سے نہ دینا چاہئے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ان ظاہری اسباب کے ساتھ کچھ اسباب باطنی اور کچھ معنوی وسائل کی طرف بھی جھکتے رہنا ضروری ہے، بلکہ اسبابِ ظاہری ہوں یا نہ ہوں، باطنی اسباب بہرحال ناگزیر ہیں۔ کیوں کہ ظاہری اسباب اگر ہوں بھی تو ان کی تاثیر کے لئے پھر رجوع الی اللہ ہی کی ضرورت ہوگی۔

غرض زندگی کا تحفظ اس دنیائے اسباب میں بھی اس کے مسبّب الاسباب اور اس سے نسبت رکھنے والے باطنی اسباب کے بغیر نہیں ہوسکتا، اس لئے شریعت نے جہاں اسبابِ ظاہری کے اختیار کرنے کا حکم دیا ہے وہیں ان باطنی اور شرعی اسباب اختیار کرنے کی طرف بھی بندوں کو توجہ دلائی ہے۔ جس میں حفاظت کی ضمانت حق تعالیٰ کی طرف سے دی گئی ہے۔

سورۂ فاتحہ، آیۃ الکرسی اور معوّذتین

(۱) مثلاً جسمانی صحت و شفاء کے سلسلہ میں جہاں دوا دارو کی طرف توجہ دلائی گئی ہے وہیں ان باطنی اور شرعی اسباب میں مثلاً سورۂ فاتحہ کی طرف توجہ دلائی ہے کہ جو ذریعۂ شفاء بھی ہے۔ چنانچہ سورۂ فاتحہ کو حدیث شریف میں سورۂ شفا ہی فرمایا گیا ہے۔ جس سے بیماریوں کا تدارک اور ان کی روک تھام ہوتی ہے، اس لئے کیا مشکل ہے کہ روزانہ بعد نماز صبح بہ نیتِ شفا سورۂ فاتحہ کے ورد کا معمول بنالیا جائے جو انشاء اللہ بیماریوں کے ہجوم سے محفوظ رکھے گی۔ اگر بیماری رفع نہیں ہوگی تو قلب پر یقیناً مؤثر نہ ہوگی، کہ وہ تشویشات میں مبتلا ہو، کیوں کہ بیماری خود کوئی مصیبت نہیں محض سببِ مصیبت ہے۔ اصل مصیبت اس سے قلب کی بے چینی اور اذیت ہے۔ یعنی اس سے قلب کا تأثر اور اثر لینا ہے خود بیماری مصیبت نہیں۔ اگر بیماری کے باوجود قلب مطمئن اور منفرح ہو اور حق تعالیٰ کی تقدیر پر دل میں رضا و تسلیم اور خوشی کی کیفیت محسوس کرتا ہو تو نہ بیماری و آفت باقی رہتی ہے نہ مصیبت، اور نہ ہی وہ وجہِ کوفت و اذیت ہوتی ہے۔

پس مصیبت دل کی تشویش اور پراگندگی کا نام ہے نہ کہ بیماری کا، اس لئے سورۂ فاتحہ کا معمول بنالینے سے یا تو بیماریاں ہی ٹلتی رہیں گی یا آئیں گی تو بسہولت رفع ہوتی رہیں گی، یا دیرپا بھی ہوں گی

تو قلب میں اذیت یا کوفت اور بے چینی کی کیفیت نہ جمنے پائے گی، جو اصل بیماری ہے۔

(۲)　پھر آدمی پر کچھ آفات ظاہری اسباب سے بالاتر باطنی اور مخفی قسم کے اسباب سے بھی تو آتی ہیں۔ جیسے سحر جادو ونظر بد، یا شیطانی ایذا، تو ان سے بچاؤ کیلئے معوذتین کو بطور علاج کے پیش کیا گیا ہے کہ روزانہ سوتے وقت تین بار قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (پوری سورۃ) اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ (پوری سورۃ) پڑھ کر ہاتھوں پر دم کر کے اپنے سارے بدن پر ہاتھ پھیر لئے جایا کریں، تو ان دو سورتوں میں ان تمام مخفی قسم کی آفتوں سے بچاؤ کا ذمہ لیا گیا ہے۔

(۳)　پھر اس کے ساتھ کچھ انسانوں کی مخفی ایذا رسانیاں بھی ہیں جیسے چوری ڈکیتی وغیرہ، تو شریعت نے اس سے تحفظ کا ذریعہ آیت الکرسی کو قرار دیا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ جو شخص رات کو آیت الکرسی پڑھ کر سوتا ہے تو حق تعالیٰ ایک فرشتہ مقرر فرما دیتے ہیں جو اس کی اور اس کے پاس پڑوس تک کی حفاظت کرتا ہے، اس میں مالی وسائل، زندگی اور سامانوں کی حفاظت کی بھی ضمانت فرمائی گئی ہے کہ وہ آفات سے محفوظ رہیں گے جیسا کہ فاتحہ میں بدنی آفات سے تحفظ کی ضمانت دی گئی تھی بشرطیکہ یہ وسائلِ زندگی حلال اور جائز طریق پر کمائے گئے ہوں اور ساتھ ہی اعتقاد اور قوتِ یقین مضبوط ہو، تو حفاظت کے یہ غیبی اسباب بالکل کافی وافی ہیں۔

بہر حال زندگی پر ظاہری اور باطنی جتنی قسم کی بھی آفات آسکتی ہیں وہ ان تین معمولات سے انشاء اللہ ٹلتی رہیں گی اور کم از کم قلب کو بے چینی اور گھبراہٹ، جزع فزع اور واویلا سے تو بہر حال محفوظ رکھیں گی۔

زندگی کا دوسرا مرحلہ موت ہے جو قطعی اور یقینی ہے

لیکن آگے کا مرحلہ اس سے زیادہ کٹھن ہے جو موت کا ہے اور زندگی کی ساری مصیبتوں سے بڑھ کر کٹھن مصیبت اور انتہائی اذیت کا مقام ہے۔ اس کی دردناک اذیت اور جان کنی اور سکراتِ موت کی کلفت وہ کلفت ہے کہ ساری کلفتیں اس کے سامنے ہیچ ہیں۔ جب سید الاولین والآخرین صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی باوجود عصمت ومقبولیتِ کاملہ کے شدتِ موت کا یہ عالم تھا کہ آپ کے پاس

پانی کا طشت رکھا گیا آپ بار بار اس میں اپنے دونوں ہاتھ ڈالتے اور فرماتے تھے:

لا اله الا الله ان للموت سکرات

اللہ اللہ موت کے سکرات اور تشنجات کتنے شدید اور نا قابل برداشت ہیں۔ بعض روایات میں فرمایا گیا ہے کہ موت کا اَلم و دَرد اور اس سے نفس کی گھٹن اور بے چینی ایسی ہے جیسے کسی کے اوپر تین سو تلواروں کی ضرب بیک دم پڑ جائے۔ بعض روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر مرنے والے کو ملائکہ چاروں طرف سے گھیرے ہوئے نہ ہوں تو وہ شدتِ موت سے جنگلوں اور میدانوں میں دوڑتا (اور سر پھوڑتا پھرے)۔

بعض احادیث میں ہے کہ اگر مرنے والے کی رگ رگ پر ملائکہ قبضہ کئے ہوئے نہ ہوں تو وہ موت کے کرب اور بے چینی کی جھنجھلاہٹ میں آس پاس والوں کو سب کو قتل کر ڈالے۔ اور بعض روایات میں موت کی تصویر اس طرح کھینچی گئی ہے کہ جیسے لوہے کا ایک کانٹوں دار تار بدن میں داخل کیا جائے اور اس تار میں اتنی ہی کانٹے دار شاخیں ہوں، جتنی انسان کے بدن میں رگیں ہیں اور ہر ہر رگ میں اس کی ایک ایک شاخ پیوست کر دی جائے، اور پھر اسے کھینچا جائے تو اندازہ کیا جائے کہ انسان پر اس وقت کیا گذرے گی؟ فرمایا گیا کہ یہ اس پر ہے کہ مومن پر موت کو فی الجملہ ہم سہل بھی کر دیتے ہیں۔

بہر حال یہ مرحلہ زندگی کی تمام آفتوں سے بڑھ کر کٹھن اور دردناک ہے، اور پھر اوپر سے اسبابِ ظاہری سے بھی بالاتر ہے۔ اس سے بچنے کے لئے اسبابِ دنیا بھی کار آمد نہیں ہو سکتے، نہ عزیز واقرباء کام آسکتے ہیں نہ مال و دولت، کیوں کہ موت کا معاملہ قربِ آخرت سے متعلق ہے جو دنیا سے انقطاع کا وقت ہوتا ہے تو اسبابِ دنیا کا بھی وجود باقی نہیں رہتا کہ آدمی انہیں کو اختیار کر لے۔ یا کسی کو مدد کے لئے پکارے اس وقت کسی بھی عزیز قریب، اولاد بنیا دیا دوست دار خیر خواہ سے کوئی بھی مدد نہیں مانگی جا سکتی، اور نہ ہی وہ مدد دے سکتے ہیں کہ یہ سب جھگڑے دنیا ہی تک تھے جو موت تک ختم ہو چکتے ہیں، اس لئے اس آفت اور اس کی شدت سے بچنے کا ذریعہ صرف حق تعالیٰ ہی کی دستگیری ہو سکتی ہے۔

سورہ زلزال

سواس بارے میں موت کے سکرات سے بچنے اور انہیں قابلِ برداشت بنانے کے لئے بھی حدیث نبوی میں ایک تدبیر ارشاد فرمائی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ سورۃ زلزال یعنی اِذَا زُلْزِلَتِ الْاَرْضُ ...... (پوری سورۃ) ہر جمعرات کو بعد نماز مغرب دو نفلوں میں اس طرح پڑھی جائے کہ سورۂ فاتحہ کے بعد ہر رکعت میں اذا زلزلت پندرہ دفعہ قراءت کی جائے تو سکراتِ موت سہل ہو جاویں گے۔

پس یہ اس عظیم مصیبت سے بچنے کا کس قدر سہل اور آسان علاج ہے جس میں صرف دس پندرہ منٹ لگتے ہیں، مگر اس کا ثمرہ اور نفع اتنا عظیم ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی عظمت اور بڑائی کی کوئی انتہا نہیں۔ آخر یہ کیا مشکل بات ہے کہ آدمی ہر جمعرات کو بعد نماز مغرب ان دو نفلوں کے پڑھنے کا معمول بنالے اور اس دنیا کی زندگی کے اس کٹھن مرحلہ کو آسانی سے طے کر لے۔

زندگی کا تیسرا مرحلہ

مگر اس کے بعد کی زندگی کا تیسرا مرحلہ اس دوسرے مرحلے سے بھی زیادہ سخت اور کٹھن ہے اور وہ قبر ہے جو تنہائی کا گھر، تاریکی کا مکان اور روحشت والمنا کی کا مقام ہے۔ ظاہر ہے کہ نزع اور سکرات کے وقت دنیا اور دنیا کے بسنے والے تو کم سے کم پاس ہوتے ہیں گو کہ کچھ نہیں کر سکتے، لیکن پھر بھی ایک قسم کی ڈھارس کا سامان تو موجود ہے وہ کچھ بھی نہ کر سکیں تو پانی تو حلق میں ٹپکا سکتے ہیں۔ کچھ زبان سے تسلی کے کلمات تو کہہ سکتے ہیں، کم سے کم سورہ یٰسین تو پڑھ سکتے ہیں، جس سے نزع میں زیادہ دیر نہ لگے۔ لیکن قبر میں تو کسی کے پاس ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، معاملہ صرف عالم غیب سے متعلق ہے جہاں اس عالم شاہد کے وسائل واسباب کی موجودگی کا کوئی امکان ہی نہیں۔

پھر عذابِ قبر مزید برآں ہے جو کتاب وسنت سے ثابت شدہ ایک قطعی حقیقت ہے اور اس کی بھی کوئی ایک نوع نہیں بلکہ کتنی ہی مختلف نوعیتیں ہیں اور وہ بھی خود آدمی ہی کے کئے دھرے کے نتائج ہیں کہ اس میں فریاد والغیاث بھی کار آمد نہیں ہو سکتی، کیوں کہ یہی اعمالِ دنیا قبر میں مختلف صورتوں

میں مشتمل ہوں گے گویا دنیا کی زندگی ہی سے قبر کی راحت یا مصیبت متعلق ہوگی۔

یہی وجہ ہے کہ قبر کے عذاب وثواب کی مختلف نوعیتیں انہیں اعمالِ دنیا کی نوعیّتوں کے تابع اور انہیں کے نتائج انہیں کے مناسب حال صورتوں میں نمایاں ہوں گے۔ اندریں صورت نیک اعمال کے فعل سے زیادہ برے اعمال کا ترک ضروری ہے کیوں کہ یہی اعمالِ بد مختلف عذابوں کی صورت اختیار کریں گے۔ جن کی شکلیں اعمالِ بد ہی کے مماثل ہوں گی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ قبر میں جو زندگی دی جائے گی وہ قوتِ فکر وشعور سے متعلق ہوگی عام اعضائے بدن سے نہیں کہ روح اس میں دنیوی زندگی کی طرح بدن کی رگ رگ میں سرایت کئے ہوئے ہو، بلکہ صرف قوتِ متخیّلہ اور قوتِ احساس پر حیات طاری کی جائے گی تاکہ ثواب وعقاب کا احساس کر سکے، کیوں کہ وہاں عملی جزاء وسزا کا کارخانہ تو بپا نہ ہوگا صرف احساس بیدار کیا جائے گا۔ اس لئے قوتِ عملیہ پر حیاتِ حسی طاری نہ ہوگی۔ اس لئے سارے کا سارا عذاب وثواب تخیّلی اور محض احساسی ہوگا۔

جیسے خواب میں آدمی ڈراؤنا خواب دیکھے کہ اسے جیل میں ٹھونسا جارہا ہے اور جلاد کھڑے ہوئے اسے کوڑے اور گرزوں سے مار رہے ہیں، تو یقیناً آدمی اس کی اذیت محسوس کرتا ہے، یا خواب میں دیکھے کہ وہ بادشاہ ہوگیا ہے اور تختِ سلطنت پر متمکن ہے۔ سیکڑوں غلام وخدام اس کے اعزاز میں کھڑے ہوئے ہیں اور اسے راحتیں پہنچا رہے ہیں، تو خواب میں وہ یقیناً راحت ولذت محسوس کرے گا، اور یہ نہیں سمجھے گا کہ یہ خواب وخیال ہے یہ تو صبح کو اٹھ کر ہی سمجھے گا کہ وہ نہ حقیقی جیل تھی نہ حقیقی بادشاہت اور تختِ سلطنت۔ اس سے صاف واضح ہے کہ نیند کی راحت وکلفت خیالی ہوتی ہے، حسی اور مادی نہیں ہوتی، کبھی کسی کو عبرت دلانے کے لئے بدن پر بھی اس کے اثرات مرتب ہوجاتے ہیں جسے دنیا میں دوسرے بھی دیکھ لیتے ہیں۔

بہر حال قبر کی حیات فی الجملہ ہے جو قوتِ فکریہ پر طاری ہوتی ہے جیسے نیند میں قوتِ فکریہ کا احساس زندہ رہتا ہے عمل کی قوتیں جو عام بدن سے متعلق ہیں، باقی نہیں رہتیں۔ اسی طرح برزخ میں بھی قوت وشعور اور قوت متخیّلہ برسرِ کار اور باحیات رہتی ہے جس سے آدمی قبر کی نعمت ومصیبت کا پورا پورا احساس کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جیسے نیند میں ڈراؤنے خواب کی اذیت کو کوئی جاگنے والا دفع نہیں کرسکتا ایسے ہی برزخ میں بھی عذابِ قبر کو کوئی دنیوی فرد دفع نہیں کرسکے گا، کہ اس سے عذاب دفع کرنے کا کوئی کام لے لیا جائے، وہاں کے عذاب کے دفعیہ کی اگر کوئی صورت ہے تو وہ دنیا ہی کے کئے ہوئے اچھے اعمال ہوسکتے ہیں جو وہاں کارآمد ثابت ہوں گے۔ خود وہاں کوئی حفاظتی عمل یا تدبیرِ تحفظ نہیں بن پڑے گی۔

سورۂ ملک

سو اس بارے میں اعمالِ دنیا میں سے باوجود ہر ایک کے کارآمد ہونے کے خصوصیت سے جو چیز عذابِ قبر سے محفوظ رکھنے والی ثابت ہوگی وہ سورۂ تبارک الذی (سورۂ ملک) ہوگی، جس کے اثرات قوتِ احساس اور مادۂ فکریہ پر نمایاں ہوکر وجہِ تسلی بنیں گے، نفسِ انسانی انہیں محسوس کرے گا اور راحت پائے گا، لیکن بدن پر ظاہری انداز سے دنیا کی طرح کوئی راحت و تکلیف نہ ہوگی۔ کہ بدن خود ہی تنِ بے جان ہوگا یا مٹی میں مل کر مٹی ہو جائے گا، گو روح کے سابق تعلق سے اس تک اثرات عذاب و ثواب کے ضرور پہنچیں گے۔ جب کہ عمل نیک ہو یا بد اس میں بدن بھی حصہ دار تھا اس لئے اسے بھی کچھ نہ کچھ ادراک ہوگا۔ جس کی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی۔

بہر حال جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں کہ عذابِ قبر چوں کہ دنیا کے اعمالِ بد ہی کا اثر اور اسکے تابع ہے اور بدعملیاں مختلف قسم کی ہیں، اس لئے عذابِ قبر کی نوعیتیں بھی مختلف ہوں گی جیسے قبر میں آگ اور اس کی لپٹ کا عذاب، دھواں اور اس کی گھٹن کا عذاب، یا قبر میں تیل جیسی چیز بھر جانے اور اس کی تیزی اور بدبو کا عذاب، یا سانپ بچھو کی صورتیں اور ان کی نیش زنی کا عذاب، یا قبر کی تنگی اور اس کے دبانے بھینچنے کا عذاب جسے ضغطۂ قبر کہا گیا ہے، یا ملائکہ علیہم السلام کی ہیبت ناک اور ڈراؤنی صورتوں اور ان کی ڈانٹ ڈپٹ کا عذاب، یا ان کے پہاڑوں جیسے گرز اور ان کی شدید ضربوں کا عذاب جو مختلف اعمال کی مختلف سزاؤں کی صورت میں متمثّل ہوگا۔ اس لئے ان عذابوں کے دفعیہ کی صورتیں بھی مختلف ہوں گی اور وہ بھی اعمال ہی کا تمثّل ہوگا، یعنی ان کی مثال صورتیں ہوں گی جو عذاب سے مانع آئیں گی۔

پھراسی طرح قبر کی راحتیں لذتیں اس کی کشادگی، روشنی، نورانیت اوراس میں باغات وچمن وغیرہ اوراس کی خوشبوئیں ساتھ ہی اس میں انس وموانست کے پیدا کرنے والی شکلیں صورتیں بھی الگ الگ متمثّل ہوں گی۔ جو نیک اعمال ہی کے ثمرات ہوں گے، وہاں تو یہ لذتیں اگر نہ بھی ملتیں صرف عذاب سے چھٹکارا ہو جائے تو یہی خود ایک بہت بڑی مستقل نعمت ولذت ہوگی۔

ظاہر ہے کہ اس بے پناہ عذاب سے بچنے کی صورت نہ اسبابِ دنیا ہو سکتے ہیں جو منقطع ہو چکتے ہیں اور نہ قبر ہی دارالعمل ہے کہ وہاں کسی جسمانی عمل ہی کے ذریعہ پناہ ڈھونڈھی جا سکے، بجز اس کے کہ حق تعالیٰ ہی بچائیں اور پناہ دیں۔ سو اس عذاب سے بچاؤ کا علاج بھی حق تعالیٰ ہی نے اپنی شریعت میں تجویز فرما دیا ہے جسے وہی تجویز بھی فرما سکتے ہیں نہ کہ کوئی انسانی عقل وتدبیر، اور وہ علاج خصوصیت سے سورۂ تبارک الذی ہے جس سے اس کا نام ہی حدیث نبوی میں ''مانعة'' اور ''منجية'' اور ''دافعة'' رکھا گیا ہے کہ وہ عذابِ قبر سے نجات دلانے والی، عذاب کو روک دینے اور دفع کرنے والی ہے جیسا کہ سورہ فاتحہ کا نام سورۂ شفاء رکھا گیا ہے کہ وہ دنیا میں بیماریوں سے بچانے والی اور شفا بخشنے والی ہے۔ چنانچہ حدیث نبوی میں سورۂ ملک کے ان ہی خصوصی خواص و افعال کا ایک عجیب وغریب نقشہ کھینچا گیا ہے جو اس کی عظمت وشان اور اس کے دفعیۂ عذاب کو نمایاں کر دیتا ہے اور دلوں کو اس کی تلاوت پر ابھارنے کے لئے بھی کافی ہے کہ ہر مرد مومن اور عورت مومنہ اسے ہر وقت پیش نظر رکھے، اسے یاد کرے اور اپنی اولاد کو یاد کرا کر اس کی برکات سے دنیا اور آخرت میں فائدہ اٹھائے۔ اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

عن انس رضی اللّٰہ عنه عن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم ان رجلا مات ولیس معه شئ من کتاب اللّٰہ الا سورة تبارك الذی فلما وضع فی حفرته اتاه الملك فثارت السورة فی وجهه فقال لها انك من کتاب اللّٰہ وانا اکره مساء تك وانی لا املك لك ولا له ولا لنفسی ضرا ولا نفعا فان اردتِ عذا به فانطلقی الی الرب تعالیٰ فاشفعی له فتنطلق الی الرب سبحانه فتقول یارب ان فلانا عمل الیّ من کتابك فتعلمنی وتلا نی افتحرقه انت بالنار وانا فی جوفه؟

فـان كـنـت فـاعـلا ذلك فـامـحـنـى مـن كتابك. فيقول الرب سبحانه لاذاك غـضـبـتِ ؟ فتقول وحق لى ان اغضِبَ فيقول اذ هبى فقد وهبته لك فاشفعتك فيه فتجىء فتنزجر فيخرج كَاسَفِ البال لم يحل منه بشئ فتجىء فاها علٰى فيه فتقول مرحبا بهذا الفم فربما تلانى ومرحبا بهذاالصد رفربما دعانى ومرحبا بهاتين القدمين فربها قامت بى فتونسه فى قبره مخافة الوحشة عليه قال فلما حدَّث رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم بهذا الحديث لم يبق صغيرولا كبير ولا حر ولاعبد الا تعلمها وسماها رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم المنجية.

(ابن عساکر بحوالہ شرح الصدور ص ۷۷)

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں کہ ایک شخص کا انتقال ہوا اور اس کے پاس کتاب اللہ کی کوئی سورت یا آیت نہ تھی بجز سورۂ تبارک الذی (جسے وہ پڑھا کرتا تھا)۔ جب اسے لحد میں رکھ دیا گیا تو فرشتۂ عذاب نے اسے آلیا (اور چاہتا تھا کہ عذاب دینا شروع کرے) کہ اچانک تبارک الذی اچھل کر اس کے مدمقابل آئی کہ اس کے عذاب کو روک دے، تو فرشتہ نے کہا کہ تو کتاب اللہ کی آیت ہے اور میں پسند نہیں کرتا کہ تیری برائی چاہوں (یعنی تیرا مقابلہ کروں اور عذاب سے ہٹ جاؤں) لیکن میرے ہاتھ میں کچھ نہیں، نہ میں اپنے نفع نقصان کا مالک ہوں نہ تیرے نفع نقصان کا اور نہ اس میت کے نفع نقصان کا (میں تو مامور ہوں عذاب سے نہیں ہٹ سکتا) اگر تجھے اس میت کا تحفظ ہی منظور ہے تو (مجھ سے الجھنے کی ضرورت نہیں) جا اپنے رب سے جا کر سفارش کر۔ تو سورۂ ملک حق تعالیٰ کے پاس جا کر کہے گی کہ اے رب (فلاں میت نے) تیری کتاب میں سے میرا قصد کیا مجھے سیکھا اور میری تلاوت کی، تو کیا آپ اس کو آگ میں جھونک دیں گے دراں حالیکہ میں اس کے اندر موجود ہوں؟ اگر آپ کا یہی ارادہ ہے تو مجھے اپنی کتاب سے خارج کر دیجئے۔

حق تعالیٰ فرمائیں گے میں دیکھتا ہوں کہ تو تو خفا ہی ہوگئی اور غضبناک ہوگئی تو یہ سورۃ کہے گی کہ مجھے حق ہے کہ میں غضبناک ہوں (کیوں کہ فرشتۂ عذاب نے میری بات نہیں مانی اور عذاب دینے کے لئے مستعد ہے، اور اس نے میرا کچھ بھی خیال نہ کیا) اسی کی مجھے جھنجھلاہٹ ہے کہ تیرا کلام ہو اور فرشتہ اس کی رعایت نہ کرے اور وہاں سے نہ ہٹے۔ حق تعالیٰ فرمائیں گے کہ اچھا تو جا میں اس میت کو تیرے حوالہ کرتا ہوں اور تیری شفاعت اس کے بارہ میں قبول کرتا ہوں۔ یہ اختیار لے کر سورۂ تبارک الذی (پل بھر

میں اس قبر میں واپس لوٹے گی) اور فرشتہ کو ڈانٹ ڈپٹ کر کے واپس ہونے پر مجبور کر دے گی۔ جس سے وہ منہ بنا کر اور منہ بسور کر نا کام واپس ہوگا۔ اسے دفع کر کے اب میت کے پاس آئے گی اور بڑی محبت سے اپنا منہ اس کے منہ پر رکھ کر کہے گی کہ مبارک ہے یہ (تیرا) منہ جس نے بارہا میری تلاوت کی اور مبارک ہے یہ (تیرا سینہ) جس نے مجھے اپنے اندر محفوظ کیا، اور مبارک ہیں یہ (تیرے پاؤں) جو بارہا مجھے پڑھنے کے لئے کھڑے ہوئے اور یہ کلمات کہہ کر میت کو انس اور اطمینان دلائے گی کہ اس پر (قبر کی ظلمت اور تنگی سے) وحشت نہ ہو۔ (حضرت انس رضی اللہ عنہ) فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث ارشاد فرمائی تو کوئی چھوٹا بڑا اور آقا و غلام ایسا باقی نہ رہا جس نے اس سورۃ کو سیکھ نہ لیا ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سورۃ کا نام منجیہ (نجات دہندہ) رکھا۔

اسی لئے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے فرمایا کہ کیا میں تیرے سامنے حدیث کا وہ تحفہ پیش نہ کروں جس سے تو فرحت و مسرت سے مالا مال ہو جائے۔ اس نے عرض کیا ضرور پیش فرما دیں۔ فرمایا سورۂ تبارک الذی خود بھی پڑھا کر اور اپنے تمام اہل وعیال بیوی بچوں اور پڑوسیوں تک کو بھی پڑھا، کیوں کہ یہ سورت منجیہ (نجات دہندہ) بھی ہے عذابِ قبر سے اور مجادلہ یعنی قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کے حق میں حق تعالیٰ سے جھگڑا بھی کرے گی اور انہیں عذابِ جہنم سے بچا لینے کا مطالبہ بھی کرے گی اور وہ بلاشبہ عذابِ نار سے بچ جائیں گے۔ (شرح الصدور ص ۷۷)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قبر میں سورۂ ملک عذابِ قبر سے مانع آئے گی اور ایک صورت یہ بھی ہوگی کہ وہ میت کے سر کی طرف آ کھڑی ہوگی تو اس کے بوتے یہ میت کا سر عذاب دہندہ فرشتہ سے بقوت کہے گا کہ خبردار ادھر سے آنے کی تیری مجال نہیں ہے کیوں کہ میرے اندر سورۂ ملک محفوظ اور موجود ہے۔ پھر میت کے پیروں کی طرف آ کھڑی ہوگی تو پیر بقوت تمام فرشتۂ عذاب سے کہیں گے کہ خبردار ادھر سے آنے کی تیری مجال نہیں، کیونکہ ہم اس سورۃ کی تلاوت کے لئے (نماز غیر نماز میں) کھڑے ہوا کرتے تھے، پھر میت کے سینہ اور پیٹ کی درمیانی حصہ کی طرف آ جائے گی تو سینہ آواز دے گا کہ ادھر سے بھی تیرے لئے آنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اس سینہ نے سورۂ ملک کو محفوظ رکھا ہے۔

(شرح الصدور ص ۷۷)

بہر حال ان روایات اور ان جیسی اور بہت سی روایات سے اس مبارک سورۃ کا قبر میں مونس وغمگسار اور میت کا ہمدرد و جاں نثار ساتھی ہونا عیاں ہو جاتا ہے، نیز اسی روایت سے اس سورۃ کا کلام وتکلم کے ساتھ دلداری کرنا، پھر پیش رب حاضر ہو کر میت کے حق میں جھگڑنا اور فرشتۂ عذاب کے

وہاں سے نہ ہٹنے پر جھنجھلاہٹ کے ساتھ غصہ کی صورت سے حق تعالیٰ شانہ کا اس کی ناز برداری فرماتے ہوئے میت کو اس کے حوالے فرما دینا اور یہ کہہ کر اس کی سفارش قبول فرمالینا کہ تو تو خفا ہی ہوگئی، یا یہ میت میں تیرے حوالہ کرتا ہوں تو جو چاہے اس کے ساتھ معاملہ کر، پھر اس کا فرشتۂ عذاب کو ڈانٹ ڈپٹ کر واپسی پر مجبور کر دینا اور فرشتہ کا منہ بنا کر ناکامی کے ساتھ واپس ہونا، ادھر میت کے منہ پر منہ رکھ کر انتہائی محبت پیار سے اس کے عملِ تبارک الذی کو سراہنا اور اسے ہشاش بشاش بنا دینا وغیرہ، اس سورت پاک کی عظیم منقبت وفضیلت بلکہ عظیم معنوی قوت کی واضح دلیل ہے۔

ان روایات کے مطالعہ کے بعد کیا ہی اچھا ہو کہ مسلمان بھائی اور بہنیں کم از کم اس سورۃ کو یاد کرلیں اور روزانہ سوتے وقت اس کی تلاوت کی عادت ڈالیں اور اس کے پڑھے بغیر آنکھ نہ جھپکائیں اور جب تک یاد نہ ہو قرآن شریف سامنے رکھ کر پڑھ لیا کریں، اور جب یاد ہو جائے تو سوتے وقت حفظ پڑھتے رہیں، عمل تو چھوٹا سا ہے جس میں کوئی مشقت اور تاب نہیں مگر اس کے آثار وبرکات کتنے عظیم ہیں کہ اس بے کسی بے بسی اور وحشت وظلمت کے گھر میں جس کا نام قبر ہے جہاں نہ کوئی مونس وغمگسار ہوگا نہ یار ومددگار ہوگا، وہ اس ظلماتی گھر کی روشنی بھی ثابت ہوگی اور رفیق ومونس بن کر ملائکۂ عذاب سے میت کی خاطر لڑائی بھی مول لے لیگی اور بالآخر انہیں شکست دے کر میت کو عذاب سے بچالے جائے گی۔

غرض رحمۃ للعالمین کی شریعت نے اپنی تعلیمات سے جہاں انسان کی دنیوی زندگی کو پاکیزہ، خوش گوار اور پرسکون بنایا ہے وہیں اس کی اخروی زندگی کی راحت وسکون کی تدبیریں بھی سہل سہل ارشاد فرمادی ہیں، بطور خلاصہ پھر انہیں ذہن میں مستحضر کر لیجئے کہ سفر آخرت میں تین ہی بنیادی چیزیں زیادہ ہولناک ہیں، ایک مرضِ موت، دوسرے سکراتِ موت اور تیسرے عذابِ قبر۔ لیکن ان تینوں کو ہلکا کر دینے کی جو تدبیریں شریعت نے ارشاد کر دی ہیں، ان سے زیادہ ہلکی اور سہل تدبیر دوسری نہیں ہوسکتی۔ مرضِ وفات میں جب کہ آدمی کو موت کی بو آنے لگے مصیبتِ مرض کو ہلکا کر دینے کی تدبیر سورہ فاتحہ کو قرار دیا ہے اور اس کا نام سورۂ شفاء رکھا جو دافعِ مرض یا دافعِ تشویشاتِ مرض ہے، سوتے وقت آیۃ الکرسی رکھی جو مال ومتاع کی حفاظت کے لئے ہے اور سوتے ہی وقت معوّذتین

رکھیں جو ہر ظاہری و باطنی مصیبت کا علاج ہے جیسا کہ اس کی تفصیل عرض کر دی گئی ہے۔

اس سے آگے کی بڑی مصیبت خود موت اور سکراتِ موت تھی جو ساری کلفتوں اور اذیتوں کا نچوڑ تھی حتیٰ کہ ارشادِ نبوی ہے کہ اس کرب و بے چینی اور جھنجھلاہٹ میں اگر میت کا بس چلے تو وہ آس پاس کے سب لوگوں کو لپٹ کر قتل کر ڈالے لیکن ملائکہ ٔموت چوں کہ اس کی ایک ایک رگ اور ایک ایک ریشہ ٔبدن کو اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں اس لئے بے بس ہو جاتا ہے اور موت کی اس عظیم مصیبت کو تن تنہا خود ہی بھگتنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ سو اس مصیبت سے بچنے یا اسے ہلکے سے ہلکا کر دینے کے لئے شریعت نے اس کی تدبیر سورہ ٔ زلزلہ کی تلاوت بتلائی ہے جس کے بارہ میں حدیث پاک کی روشنی میں عرض کر چکا ہوں کہ ہر جمعرات کو بعد نماز مغرب دو رکعتیں اس طرح پڑھی جائیں کہ ان میں سورہ ٔ فاتحہ کے بعد پندرہ مرتبہ سورہ اِذا زلزلت پڑھی جائے تو سکراتِ موت سہل ہو جائیں گے یا زیادہ محسوس نہ ہو سکیں گے۔

اس کے بعد ان دونوں مصیبتوں سے بڑھ کر مصیبت قبر کی تنہائی، غربت، وحشت، ظلمت اور دردناک عذاب ہے۔ تو اس کا حل سورہ ٔ ملک سے کر دیا ہے اور اسے مانعہ (یعنی عذابِ قبر سے مانع آنے والی) مجادلہ (یعنی آخرت میں میت کی طرف سے جھگڑنے والی) منجیہ (یعنی عذابِ قبر سے نجات دینے والی) اور دافعہ (یعنی عذابِ قبر کو دفع کرنے والی) ظاہر فرما کر تسلی دی گئی ہے۔ ان تنہائی کی گھڑیوں میں سورہ ملک کی رفاقت، غمگساری وجہِ تسلی ہو گی۔

بہر حال خصوصیت سے انسان کے آخری وقت کی ان تینوں عظیم مصیبتوں میں سے کوئی مصیبت نہیں چھوڑی جس کے دفعیہ کی تدبیر نہ بتلا دی گئی ہو، ان آسان تدبیروں کو بھی اگر ایک مسلمان اختیار نہ کرے اور خواہ مخواہ ان سارے کٹھن مرحلوں کو اپنے حق میں مصیبت ہی بنا لینا چاہے تو اس بدقسمتی کا کسی کے پاس کیا علاج ہو سکتا ہے؟ اس لئے مسلم بھائیوں اور بہنوں کا فرض ہے کہ اگر وہ ان کٹھن مرحلوں کے مصائب سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ان کا عملی فرض یہ ہونا چاہئے کہ:

۱- روزانہ سورہ ٔ فاتحہ بعد نماز صبح کم از کم تین مرتبہ بہ نیتِ شفاء پڑھنے کا معمول بنا لیں، تا آں کہ مرضِ موت جب آ جائے تو یہ بندھا ہوا معمول اس وقت بھی جاری رہے تا کہ مرضِ موت کی

اذیتیں نا قابل تحمل نہ ہو سکیں۔

۲- ہر جمعرات کو بعد نماز مغرب سورۂ زلزال بطرزِ مذکور پڑھنے کی عادت ڈال لی جائے تا کہ جب سکراتِ موت طاری ہوں تو یہ رکعتیں مددگار ثابت ہوں اور نزع سہل ہو جائے۔

۳- روزانہ سوتے وقت سورہ تبارک الذی کی تلاوت کرنے کی عادت ڈال لیں تا کہ جب قبر کی اندھیری اور وحشت و مصیبت سامنے آئے تو یہ سورت اس کی مدافعت کرے اور کسی روز بھی اس معمول کو فراموش نہ کیا جائے۔

غرض حدیثِ انس رضی اللہ عنہ سے قبر کے ہولناک حالات کا تیر بہدف علاج سورۂ تبارک الذی نکل آتا ہے جو عمل کے درجہ میں نہایت ہلکا اور ثمرہ کے درجہ میں نہایت وزنی ہے۔

سورہ تبارك الذی کا علمی اور برزخی پہلو

سورۂ تبارک الذی کا ایک عملی پہلو ہے جس کے فوائد و منافع اور برکات آپ نے دیکھ لئے۔ اب اس سورۃ کا دوسرا پہلو خالص علمی ہے جو کلامی مسائل سے تعلق رکھتا ہے اسے آپ کے سامنے بیان کرنا کچھ سود مند نہ ہوگا اس لئے اسے چھوڑتا ہوں آپ صرف ان معمولات کو اپنا لیں تو ہزار ہا مصیبتوں سے انشاء اللہ چھٹکارا مل جائے گا۔(۱) اور سورۃ تبارک الذی کا یہ علمی پہلو چونکہ برزخ سے تعلق رکھتا ہے اس لئے وہ حس و عقل سے بالاتر ہے۔ اس میں عقل نارسا کی کوتاہی سے اشکالات پیدا ہو سکتے ہیں جو بالکل بے پڑھے لکھے سادہ لوح مسلمان کے ذہن میں تو نہیں آئیں گے کیونکہ اس سادہ لوحی اور ایمان کی قوت سے ان کے ذہن اس قسم کی موشگافیوں اور ان سے پیدا شدہ شبہات سے پاک ہوتے ہیں اسی طرح مبصر علماء کا ذہن بھی اس قسم کے شبہات کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ ان کی ایمانی و علمی بصیرت ان اشکالات کو خود بھی دفع کر دے گی، البتہ یہ خدشات عموماً پڑھے لکھے جاہلوں کے دماغ میں سرایت کر جاتے ہیں، جو ظاہر میں تعلیمی ڈگریاں لئے ہوئے ہوں، مگر مقاصدِ شرعیہ اور

(۱) حضرت حکیم الاسلامؒ نے مجمع کی عمومی رعایت کے سبب اس علمی بحث کو تقریر میں ترک کر دیا تھا، بعد میں جب یہ تقریر شائع ہونے لگی تو بعض حضرات کی درخواست و اصرار پر سورۂ تبارک الذی کے اس علمی پہلو کو از راہِ عنایت تحریر فرمایا، جس سے علم کا یہ خزانہ قارئین کو ہاتھ لگنے کا سامان بہم پہنچا۔ محمد عمران قاسمی بگیانوی

حقائقِ الٰہیہ سے کلیۃً بے بہرہ اور بے خبر ہوں۔ ایسے لوگ نہ صرف یہ کہ اپنی آخرت کو مصائب وآفات کا ہدف بنا لیتے ہیں بلکہ ان کا غرورِ عقل ونفس انہیں اس کے علاج پر بھی آمادہ نہیں کرتا، اس لئے وہ ان برزخی نقشوں کے بارے میں پس وپیش کرتے رہ جاتے ہیں، جب کہ یہ خاکے ماورائے حس وعقل ہیں اوران کی جزوی عقلیں اُنہیں بدعقیدگی کے دلدل میں پھانس کرنا کارہ بنادیتی ہیں اور جب ان کی یہ ناقص عقلیں قبر میں جا کر ٹھکانے لگ جاتی ہیں اور وہاں ان کا کچھ نہیں اٹھتا تو اپنی دنیوی بے عملی پر نادم ہو کر کفِ افسوس ملتے رہ جاتے ہیں مگر اس وقت اس سے کیا فائدہ ہوسکتا ہے؟ جب ندامت کا زمانہ ہی ضائع کر دیا جاتا ہے''الآن قد ندمت وما ینفعُ الندَمُ (آج تم نادمؒ ہوئے جب کہ یہ ندامت کوئی فائدہ نہیں دے سکتی)۔

اس لئے ضرورت سمجھی گئی کہ ان اشکالات کو فی الجملہ تحریری طور پر حل کر دیا جائے تا کہ ایسے حضرات بجائے وہاں نادم ہونے کے یہیں نادم ہولیں اوران کٹھن مرحلوں کا ابھی سے سدِ باب شروع کر دیں، جس سے ان کے عقیدہ وعمل میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہو، اوراس کے پاکیزہ اثرات وہاں کام دیں۔

سورۂ تبارك الذی

کی برزخی صورت کے بارے میں عقلی اشکال

اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ سورۂ ملک قرآن حکیم کی ایک سورت ہے اور اللہ کی صفتِ کلام ہے اور سب جانتے ہیں کہ کلام متکلم کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے وہ کسی کے بولنے ہی سے بولا جاتا ہے نہ کہ بلا بولنے والے کے کلام خود بولنے میں آجائے اور مستقل ہیئت بھی اختیار کرلے۔ فلاسفہ اسے عرض کہتے ہیں جس کے معنی ہی قائم بالغیر ہیں جو خود سے قائم نہ ہو، کسی کے سہارے اور کسی سے لگ کر ہی نمایاں ہو، جیسے سفیدی سیاہی کہ یہ صفات کوئی مستقل ذات یا شخصیت نہیں ہوتیں کہ باشعور افراد کی طرح خود سے نمایاں ہوں اوران سے خود صفاتِ اقوال کا احوال کا ظہور ہو۔

پس سورۂ تبارک الذی کلامِ خداوندی ہے تو اول تو خدا سے جدا ہو کر اس کے کیا معنی؟ اور نمایاں بھی ہو تو کلام کے خود متکلم بن جانے کے کیا معنی؟ دوسرے اس کے مجسم کسی شکل میں ظاہر ہونے کے کیا معنی؟ حالانکہ صفات کا موصوف سے الگ کوئی وجود نہیں چہ جائیکہ وہ خود ذات کی جگہ لے لیں؟ ایک مستقل ذات کی شکل میں ظاہر ہونے کے کیا معنی؟ گویا ایسے خلافِ عقل وحس امور کا کہ صفات موصوفات سے جدا ہو کر نمایاں ہونے کو منوانا سرتاپا عقل اور مشاہدہ کے خلاف ہے جس کی اسلام جیسے دین فطرت سے توقع نہ ہونی چاہئے، جس کے فطری ہونے کا ڈھونڈورا پیٹا جاتا ہے، اور اس قسم کے خدشات عوامی ذہنوں میں ابھرتے ہیں جن کی وجہ سے وہ نہ صرف ان آیات کی عملی برکات ہی سے محروم رہ جاتے ہیں بلکہ اخروی منافع کے حصول اور مصائبِ اخروی کے دفعیہ سے بھی بے بہرہ رہ جاتے ہیں۔

اس سوال کا حاصل مختصر لفظوں میں یہ نکلتا ہے کہ کیا عرض جوہر بن سکتا ہے؟ کیا عوارضِ ذات خود ذات کا مقام حاصل کر سکتے ہیں اور کیا یہ عنوان خود اپنی کوئی مستقل ہیئت وشکل لا سکتے ہیں؟

جواب کی تمہید

جواباً گذارش ہے کہ عالمِ برزخ اور عالمِ آخر بجائے خود ہے، ہم تو دنیا ہی میں رات دن اس کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ عوارضِ ذاتیہ ذات ہی بن کر بولتے چالتے، چلتے پھرتے اور مسرت وغم کا مظاہرہ کرتے رہتے ہیں، مگر اسی وقت کے انہیں خود کوئی ہیئت وشکل بخش دی جائے، یعنی یہ شبہ اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے کہ وصف وصف رہے صفت صفت رہے علم علم رہے کلام کلام رہے اور پھر بھی وہ اسی حالتِ عرضی میں ذات یا عالم یا متکلم بن جائے، لیکن اگر ان اوصاف کو ہی کسی طرح ذات بنا دیا جائے تو پھر یہ شبہ پادرِ ہوا ہو جاتا ہے کہ عرض اور وصف ذات شخصیت یا ذات کی طرح کیسے ذات کے سے کام انجام دے سکتا ہے؟

خلاصہ یہ ہے کہ جب تک عوارض کو متشکل ومتحد نہ کیا جائے وہ بدستور عوارض رہتے ہیں اور بغیر کسی ذات کے سہارے کے ظاہر نہیں ہو سکتے لیکن جوں ہی ان عوارض کو شکل وصورت اور کوئی خاص

بدن دیدیا جائے تو وہ اسی وقت عرض ہونے کے بجائے جوہر، اور صفت ہونے کے بجائے ذات اور شخصیت بن جائیں گے اور پھر ان سے وہی افعال ظاہر ہونگے جو ایک ذات سے نمایاں ہو سکتے ہیں۔

اسے سمجھنے کے لئے اس پر غور کیا جائے کہ اس دنیا میں یہ جتنی چیزیں آپ کو جوہر محسوس ہو رہی ہیں جیسے انسان وحیوان، جماد ونبات، شجر وحجر، دریا پہاڑ وغیرہ، حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے ایک چیز بھی جوہر نہیں بلکہ سب عوارض ہی ہیں جن سے اپنی اپنی نوعیت کے مناسب افعال سرزد ہو رہے ہیں۔ انہیں یہ مختصر شکلیں دیدیئے جانے کی وجہ سے ہم برخود غلط انہیں جوہر سمجھ بیٹھتے ہیں دراں حالیکہ یہ سب اپنی اصل سے عوارض ہیں۔

وجہ یہ ہے کہ اس کائنات کے تمام اجزاء خواہ جماد ونبات ہوں یا حیوان وانسان سب کا مادۂ حیات خود یہ مادہ نہیں جن میں وہ مجسم ہو کر نظر پڑ رہے ہیں، یعنی آب وہوا اور خاک وآتش، ورنہ خود اس مادہ میں بھی سوال ہوگا کہ اس کا مادہ کیا ہوگا؟ اور یہ مادے کس سے بنے ہیں؟ اور پھر جو بھی ان کا مادہ ثابت ہوگا پھر اس میں بھی یہی کلام ہوگا کہ وہ مادہ کس مادہ سے وجود میں آیا، ظاہر ہے کہ اس سے ایک ختم نہ ہونے والا تسلسل پیدا ہو جائے گا کہ مادہ کے لئے مادہ اور اس مادہ کے لئے مادہ الیٰ غیر النہایہ جسے سب عقلاء محال کہتے ہیں، اس لئے ان مادی اجسام کا مادۂ حیات اور جوہر وجود خود اس مادہ کو قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ اس مادہ کے وجود کا مقصد یقیناً کوئی ایسی چیز ہوگی جو مادہ سے بالاتر ہو، جس سے یہ اشیاء جنم لیں۔

سو حقیقت یہ ہے کہ ان ساری کائناتوں کا مادۂ حیات درحقیقت علم خداوندی ہے جس میں یہ ساری کائناتیں حوادث بننے سے پہلے اپنی انہی شکلوں صورتوں کے ساتھ جن میں آج وہ نمایاں ہیں انہی نقشوں کے ساتھ باطنِ حق میں منتقش اور مندمج اور لپٹی ہوئی تھیں مگر علمی شکل میں نہ کہ مادی اور حسی صورتوں میں، جیسے ہمارے ذہنوں میں ہزاروں صورتیں اور خاکے لپٹے رہتے ہیں جنہیں ہم وقتاً فوقتاً اپنی صنعت سے نمایاں کرتے رہتے ہیں، پس جو بھی مشیتِ الٰہی مقتضی ہوئی کہ ان باطنی نقشوں کو پردۂ ظاہرہ پر نمایاں کیا جائے۔ وہ بھی فعلِ خداوندی یا صنعتِ الٰہی میں لپٹی ہوئی تھیں باطن سے ظاہر نمایاں فرما دیا، اور انہی علمی صورتوں کو حسِ لباس میں جلوہ گر کر دیا، کیوں کہ یہ ایک فطری اصول ہے کہ

جو بھی باطنی اور ذہنی حقیقت جب بھی محلِ ظہور پر آئے گی تو وہ اپنی مناسبِ شان کوئی نہ کوئی ظاہری پیکر اور ہیئت ضرور اختیار کرے گی۔ جب ہی نمایاں ہوگی ورنہ اس کے نمایاں ہونے کی اور کوئی صورت نہیں ہوسکتی، ورنہ وہ بلا کسی نمائشی پیرایہ کے باطن ہی میں چھپی کی چھپی رہ جائے گی۔

پس نمود و نمائش اور ظہور کی حقیقت ہی طبعاً صورت پذیری اور تشکل ہے کہ وہ کوئی نہ کوئی روپ اور پیرایہ اختیار کر کے نمایاں ہو، ورنہ اس کا ظہور ہی نہیں ہوسکتا، صرف وجود ہی وجود رہ جائے گا جو ذہن اور باطن میں ہوتا ہے بالکل اسی طرح جیسے ایک انجینئر جب کوئی عمارت بنانا چاہتا ہے تو اولاً اس کا نقشہ اپنے ذہن میں کھینچتا ہے اور یہ پوری عمارت مع اپنے در و دیوار نقش و نگار اور حدودِ اربعہ کے اس کے ذہن کے ظرف میں کھڑی ہو جاتی ہے جسے ہم اس عمارت کا ذہنی اور علمی وجود کہیں گے، کیوں ابھی تک اس کا وجود نہیں، اس لئے انجینئر تو اسے دیکھ سکتا ہے جس کے ذہن میں یہ عمارت موجود ہے لیکن دوسرا کوئی نہیں دیکھ سکتا۔

اس لئے یہ ذہنی عمارت ایک علمی عمارت ہوگی جس کا انجینئر سے باہر کوئی وجود علم و تصور سے زیادہ کچھ نہیں، اس لئے اس ذہنی عمارت کا مادۂ وجود بھی یہی تصور اور علم ہوگا اور کچھ نہیں، اب یہی انجینئر اس ذہنی نقشہ کو جب دوسروں کو سمجھانے بیٹھتا ہے کہ اس میں اتنے دَر اتنی کھڑکیاں اتنے روشندان فلاں فلاں سمت میں ہوں گے، صحن اتنا ہوگا طول و عرض اتنا گہرا اور اتنے فٹ کا ہوگا تو وہ اسے تعبیر و بیان میں لاتا ہے جس سے یہ عمارت الفاظ و حروف اور آواز کا جامہ پہن لیتی ہے اور اس کی ایک شکل و ہیئت بن جاتی ہے اور اس کا خاکہ دوسروں کے ذہنوں پر بھی ظاہر ہو جاتا ہے مگر دوسروں کے سامنے اس کا ظہور جب ہی تو ہوگا جب آپ نے ایک پیرایۂ ظہور اختیار کر لیا خواہ وہ لفظی ہی ہو، اس لئے ہم اسے اس عمارت کا ابتدائی ظہور کہیں گے۔

لیکن ابھی تک بھی یہ ظہور علمی ہی ہے کیوں کہ لفظ و معنی کا تعلق علم ہی سے ہوتا ہے کسی مادہ سے نہیں ہوگا، اس لئے ہم کوٹھی کے اس نقشہ کو لفظی نقشہ کہیں گے، پھر یہی انجینئر اس لفظی نقشہ کو جسے زبان سے ظاہر کر چکا ہے کاغذ کی سطح پر لاتا ہے تاکہ معمار اسے سامنے رکھ کر تعمیر شروع کرے تو بھی ذہنی اور لفظی عمارت اب روشنائی کے رنگوں چھوٹے بڑے خطوں میں پھیلی ہوئی سطحوں اور گولائی یا کونے

لئے ہوئے دائروں اور مثلثوں کا جامہ پہن لیتی ہے جسے ہم اس کوٹھی کا کاغذی نقشہ کہیں گے، اب یہ کاغذی عمارت علم خالص سے نکل کر ایک حد تک مادہ کے دائروں میں داخل ہوگئی جسے دوسرے لوگ بھی آنکھوں سے دیکھ سکتے ہیں مگر ابھی تک بھی اسے عمارت نہیں کہیں گے کہ وہ رہن سہن کے لائق ہو جائے۔

پھر وہی انجینئر اس ذہنی اور لفظی کاغذی عمارت کو جب سطح زمین پر کھڑا کرتا ہے تعمیر کرتا ہے اس میں اینٹ گارا چونا لگاتا ہے دَر و دیوار اور کھڑکیاں وغیرہ اسی ذہنی اور علمی نقشہ کے مطابق نصب کر دیتا ہے تو وہی ملفوظ منقوش عمارت اب اینٹ پتھر اور لوہے لکڑی کا لباس پہن کر زمین پر نمودار ہو جاتی ہے جو اس کے ظہور کا انتہائی مقام ہے کہ ہر کس و ناکس اسے حسی طور پر دیکھنے لگتا ہے اور وہ استعمال کرنے کے قابل بھی ہو جاتی ہے اور اب ہم اسے حسی اور مادی عمارت کہنے لگتے ہیں۔

غور کیا جائے تو یہ وہی عمارت ہے جو انجینئر کے اندر سے باہر اور باطن سے ظاہر کی طرف بڑھتی گئی اور جس جس موطن سے گذرتی گئی اسی موطن کی خصوصیات اسے لگتی گئیں اور ان کے لباس اور ہیئت وصورت میں جلوہ گر ہوتی گئی۔ وہ جب انجینئر کے ذہن میں تھی تو اس کا لباس علمی تھا اور محض اجمالی اور تصوّری خاکہ تھا جو اس کا وجودی نقشہ تھا، وہی جب انجینئر کے دماغ میں گھومی تو اس میں تفصیلات لگیں۔ مگر جہتیں اور سمتیں اور ساختیں پیدا ہوئیں جو اس کا فکری مگر تفصیل یافتہ نقشہ تھا اور وہی جب زبان و بیانِ وطن میں پہنچی تو اسے حروف وکلمات لگے اور ملفوظ کہلائی۔ اور جب کاغذ پر آئی تو وہ مکتوب اور منقوش کہلائی، انہیں خطوط وسطوح لگ گئے اور آخر جب وہی سطح زمین پر نمودار ہوئی تو محسوس ومبصر کہلائی جس میں اینٹ پتھر چونا لگ گیا۔

غرض ایک ہی حقیقت تھی اور جس جس موطن سے گذرتی گئی اسی موطن کے مناسب پیرایہ اور ہیئتیں اختیار کرتی گئی۔ کیا اس سے یہ حقیقت نمایاں نہیں ہو جاتی کہ انجینئر کے علم ہی کے یہ سارے روپ اور خاکے تھے جو انجینئر کا ایک عرض اور وصف تھا لیکن شکلیں اور ہیئتیں اختیار کر کے بتدریج وہی بصورت جوہر اور بشکل ذات نمایاں ہوتا رہا تا آں کہ عالم حس میں آ کر ایک مستقل جوہر کی صورت اختیار کر گیا۔ جس سے وہ تمام خواص وآثار ظاہر ہونے لگے جو مستقل عین اور ذات سے نمایاں ہوتے

ہیں، اگراس مکان یعنی انجینئر کی ذہنی کوٹھی کو جواَب مادّی بن چکی ہے آواز اور تکلم کی قدرت بھی دے دی جاتی تو وہ کوٹھی بول بھی پڑتی لیکن اینٹ پتھر کی جمادی خصوصیات اور مکان کی ہیئتِ کذائی نے اسے اس کا موقعہ نہ دیا، اس کی جمادی صورتِ نوعیہ اس کی متحمل ہی نہیں تھی بلکہ اس کی طبعی خصوصیات بھی یہ تھیں کہ وہ بولتی چالتی نہ بنے ورنہ اسے مکان کون کہتا؟

لیکن انجینئر کی جگہ اگر کوئی مصوّر فرض کرلیا جائے اوراس کے ذہن میں ایک انسانی یا حیوانی نقشہ آئے یا کسی ارم یا بزم کی محفل کا تصور قائم ہواوراسی طرح سے ذہنی تصور سے آگے چل کراس کے دماغ میں فکری مگر تفصیلی نقشہ اختیار کرے اور وہی کاغذ پر پہنچ کر فوٹو کی صورت اختیار کرے اگراسی کو سینما کی مشین میں لاکر سینما کے اسٹیج پر نمایاں کیا جائے تو صرف منقوش یا مکتوب ہی نہیں رہے گا بلکہ انسانی نقل وحرکت بھی اس سے سرزد ہوگی اور اگراسی میں ٹیلی ویژن کی مشین فٹ کردی جائے تو وہ صرف نقل وحرکت ہی کے دائرے تک محدود نہ رہے گا بلکہ اس سے کلام وتکلم بھی ہوگا جس سے بولنے سونے جاگنے لڑنے بھڑنے کی خصوصیات بھی نمایاں ہوجائیں گی اور ہم اسے دیکھ کر یہ فرق بھی مشکل سے ہی محسوس کرسکیں گے کہ یہ تصویر بول رہی ہے یا کوئی اصلی آدمی کلام کررہا ہے، اس کے ہونٹوں کی حرکت سے اسی طرح کلام برآمد ہوگا جیسے ایک اصلی اور زندہ آدمی کے مونھ سے کلام نکلتا ہے اوراس کے چہرے مہرے اور ہاتھ پیروں سے مہر وقہر کے سارے افعال نمایاں ہوں گے جو ایک جیتا جاگتا انسان نمایاں کرسکتا ہے۔

اس کا حاصل اس کے سوا کیا ہے کہ انجینئر نے مکان کے علمی نقشہ کو زمین پر نمایاں کیا تو اس سے مکان کی خصوصیات ظاہر ہوئیں، حیوانی اور انسانی خصوصیات نمایاں نہیں ہوئیں، جو محض در و دیوار نقش ونگاری نمائشی تھی جس کی فطری کیفیت ہی جمود ہے، نقل وحرکت یا صورت نہیں۔ لیکن جب مصور نے انسانی شخص کے علمی اور تصوری نقشہ کو درجہ بدرجہ نمایاں کیا تو اس کی صورت ونوعیت کے مناسب اس کی صرف شکل وشباہت ہی نمایاں نہیں ہوئی بلکہ اس کی اس شکل سے وہ کیفیات بھی ذہنوں میں متصور ہونے لگیں جو اس شکل کے جاندار سے متوقع ہوسکتی تھیں مگراس میں فعلی حرکت نہ تھی، لیکن سینما کی مشین میں جب بھی صورت نمایاں ہوئی تو اس میں اسی صورت کے مناسب نقل وحرکت بھی

اس سے نمایاں ہوکر سامنے آ گئی اور اسی شکل محض کو جب ٹیلی ویژن کی مشین سے گھمایا تو نقل وحرکت کے ساتھ اس سے صورت وکلام بھی نمایاں ہو گیا۔

بالفاظِ دیگر مصور کا یہ علمی فوٹو ایک ذات اور شخصیت کی روپ میں نمایاں ہوکر بولنے لگا فرق اتنا ہے کہ اس تصویری انسان میں انسان کو جان ڈالنے کی قدرت نہیں صرف جاندار کی شباہت بنا دینے کی اور زیادہ سے زیادہ اس میں مشینی جانداری پیدا کرنے کی قدرت تھی تو اس تصویری شکل سے جانداروں کے سے افعال بھی نمایاں ہو گئے جو اس صورت وشباہت کے مناسبِ شان تھے۔

لیکن بہرصورت یہ وہی عرض ہے جس کا نام علم ہے خواہ وہ انجینئر کے ذہن میں تھا یا مصور کے ذہن میں، مگر تھا بہر حال علم اور تصور جسے عرض ہی کہا جا سکتا ہے نہ کہ جوہر مگر تشکلات نے اسے جوہر کی صورت دے دی اور اس سے جوہر ہی کے خواص وآثار نمایاں ہونے لگے مگر اپنی اصل سے زیادہ عرض کا عرض، البتہ شکل وصورت اختیار کرنے کی وجہ سے جوہر کی صورت میں نمایاں ہو گیا اور اپنی نوعی صورت کے مناسب نوعی خصوصیات کا مظاہرہ کرنے لگا۔

ٹھیک اسی طرح سمجھئے کہ ان تمام کائناتوں کا منشاء جنہیں ہم دنیا کہتے ہیں، درحقیقت علمِ خداوندی ہے یعنی بلاتشبیہ یہ ساری کائناتیں تصوراتِ الٰہیہ ہیں جب تک وہ یہ تصور کئے رہیں کہ یہ کائنات اسی شکل وصورت میں تھمی رہے گی وہ تھمی رہے گی اور کوئی طاقت اسے منہدم یا منعدم نہ کر سکے گی اور وہ جب یہ تصور ہٹا لیں گے، جب ہی یہ ساری کائناتیں پل بھر میں رُوکشِ عدم ہو جائیں گی اور کوئی طاقت نہ ہوگی جو انہیں تھام سکے گی۔

بس یہ سارے کائناتی نقشے اپنی اپنی اسی ہیئتِ کذائی کے ساتھ اس کے علم ازلی میں مندرج تھے مگر باطن محض اور خفیٔ محض تھے جن میں ظہور نمودار کا کوئی نشان نہ تھا۔ لیکن جب مشیتِ الٰہی کو ان کا ظہور منظور ہوا تو فطرۃ اللہ کے مطابق بہ تخلیقِ خداوندی ان باطنی حقیقتوں نے بتدریج ظاہری پیرایے اختیار کرنے شروع کر دیئے اور وہ مختلف مراحل سے گذر کر پردۂ ظہور پر آنے لگیں، عالم ذات میں تھیں تو اجمالی صورتیں تھیں، عالم تقدیر میں آئیں تو علم کے اس حصۂ خاص میں تفصیلی مقداریں اور زمانی مکانی مسافتیں متعین ہوئیں، مگر ابھی تک وہ باطن ہی رہیں لوحِ محفوظ کے عالم میں آئیں تو ان

میں کاتبِ تقدیر کی طرف سے حروف ونقوش لگے مگر صرف اس حد تک ظاہر ہوئیں کہ انہیں رجالِ غیب ہی دیکھ اور پڑھ سکے، پھر وحی کے ذریعہ جب وہ عالمِ لسان وبیان میں آئیں تو انبیاء علیہم السلام پر ان کا ظہور ہوا۔ اور وہی جب عالمِ تبلیغ واخبار میں آئیں تو انہوں نے کلامی ہیئتِ کذائی کا لباس پہن لیا اور صوت وتکلم کی خصوصیات انہیں لگیں اور عام خوگر محسوس انسان بھی ان سے باخبر ہو گئے۔

پھر وہی کلامی نقشے جب عمل کے عالم میں پہنچے تو ان میں حرکات وسکنات کی حقیقتیں اور صورتیں لگیں اور ان کا نام عملِ صالح ہو گیا۔ جس سے صاف واضح ہے کہ ان سارے مراحل کی اصل صرف وہی علمِ الٰہی ہے جو باطن حق سے ظہور کی طرف جوں جوں بڑھتا گیا اور مختلف موطون سے گذرتا رہا تو ہر ہر موطن کے مناسبِ حال ظہور کے پیرایے اختیار کرتا رہا۔

ان مختلف موطون کے ان مختلف الانواع مظاہر کو سامنے رکھ کر جو عین فطرت کا تقاضا ہیں، آخر یہ کیوں ممکن نہیں کہ یہی اعمال جب عالمِ حقائق یعنی برزخ وآخرت کے وطن میں واپس پہنچیں تو وہاں بھی اسی عالم کے مناسب صورتیں اور ہیئتیں اختیار کر لیں اور ان سے اس قسم کی شانوں کا ظہور ہو، جو ان کی اس ہیئتِ کذائی کا فطری تقاضا ہو، جب کہ وہ عالم غیب میں پہلے ہی سے اپنی اپنی یہ خاص علمی صورتیں اختیار کئے ہوئے تھے اور انہیں پیرایوں کے حسبِ حال وہ پردۂ ظہور پر آتے رہے تھے۔ فرق اگر ہوگا تو صرف یہی ہوگا کہ اول وہلہ میں چل کر وہ بطون سے ظہور کی طرف اور غیب سے شہادت کی طرف چل کر ظاہر ہی کے لباسوں میں نمایاں ہوئے تھے، اور دنیا کے اس ظہورِ تام کے بعد جب وہی اس ظہور سے بطون اور شہود سے غیب کی طرف چلے گئے تو انہیں صورتوں کو عالم برزخ کے مناسب لباس مل گیا اور وہیں کے مناسبِ شان ان میں خصوصیات لگ گئیں۔ فرق اگر ہے تو آنے جانے کا ہے، صورت وشکل اختیار کرنے کا نہیں۔ وہاں بھی ایک ہی حقیقت (علمِ خداوندی) تھی جو مختلف پیرایوں میں نمایاں ہوتی رہی یہاں بھی وہی علمِ خداوندی ہے جو انہی متعینہ روپوں میں نمایاں ہوا۔ البتہ اس کے مکان اور وطن بدلتے رہے اور ہر وطن کے مناسبِ حال صوری خصوصیات اختیار کرتا رہا، البتہ ان مختلف جہانوں اور وطنوں میں چونکہ لطیف اور کثیف کا فرق تھا، عالمِ شاہد خالص مادّی اور کثیف تھا اور عالمِ برزخ خالص معنوی اور لطیف تھا اس لئے یہ چولے ہر ہر وطن میں لطیف

وکثیف اور مادّی اور غیر مادی پیرایوں کے فرق سے نمایاں ہوتے رہے۔

بس معنوی حقیقت فطرتاً اسی پیکر میں نمایاں ہونے کی متمنی ہوگی جوانہی صورتِ نوعیہ سے اس حقیقت کے خواص وآثار کے مطابق ہواوران کی ہی ترجمانی کر سکے گی، جیسے مثلاً شیر کی حقیقت شیر ہی کی ہیبت افزاءصورت میں نمایاں ہونے کا فطرتاً تقاضا کرے گی جس سے درندگی اور چیر پھاڑ کے افعال کا ظہور ہوگا، جواس پر پھبتے ہیں، نہ کہ بکری کی مسکنت افزاءصورت میں نمایاں ہوگی کہ جس کا جہاں جی چاہے اسے ہنکالے جائے اور جس طرح سے چاہے بٹھائے اور اٹھائے کہ اس کی نوعی صورت پر شیر کے افعال چسپاں ہی نہیں ہوسکتے، نہ پھب سکتے ہیں۔

یا جیسے گلاب کی خوشبو قدرتاً گلاب کی گلابی پنکھڑیوں میں نمایاں ہونے کی متقاضی ہوگی نہ کہ چنبیلی کی سفید پتیوں میں، پھران گلابی پنکھڑیوں سے گلاب ہی کی خوشبو مہکے گی نہ کہ چنبیلی اور بیلے کی، مکان کی حقیقت جب بھی نمایاں ہوگی تو مکان ہی کی جمادی شکل میں ظاہر ہوگی نہ کہ شیر بکری یا انسان کی شکل میں،اوراس سے جمود وقرار ہی کے خواص ظاہر ہوں گے نہ کہ حیوانی نقل وحرکت یا بول چال یا انسانی فہم وشعور کے احوال۔

ایسے ہی انسانی حقیقت جب بھی ظاہر ہوگی تو انسانی ہی چولے میں نمایاں ہوگی نہ کہ گدھے گھوڑے کی شکل میں اوراس سے وہی انسانی افعال وآثار ظاہر ہوں گے جواس صورتِ زیبا کے مناسب اوراس پر پھبتے ہوں، نہ کہ شیر بھیڑیئے کے افعال۔اسی طرح سمجھئے کہ قرآن حکیم کی ہر ہر سورۃ اور ہر ہر آیت کے علوم ومعارف اگر علمی صورت میں منکشف ہوں گے تو اپنی ہی تعبیرات اور اسلوبِ بیان میں منکشف ہوں گے نہ کہ دوسری سورتوں،آیتوں کی تعبیر اور عبارات میں، چہ جائیکہ زید عمرو بکر کی عبارتوں میں منکشف ہو جائیں۔ ہر لفظ اپنے ہی معنی کوادا کرے گا نہ کہ دوسرے لفظوں کے معانی کو،حتیٰ کہ اگر دوسرے معنی کا لفظی لباس زبردستی پہنا کراسے ویسے ہی بنا دیا جائے تو وہ اس کی حقیقت کوادا ہی نہیں کر سکے گا اور نہ ہی اس کا ترجمان ہوگا ورنہ اس کا حقیقی مفہوم اورافعالی مطلب کبھی کھل ہی نہ سکے گا۔

بہرحال ہر قرآنی صورت اوراس کی ہرایک آیت اپنے ہی معانی ومضامین اور حقائق ومعارف

کے مطابق اپنے لئے تعبیری اور لفظی پیرایہ اور اسلوبِ بیان اختیار کرنے کے لئے فطرتاً متقاضی ہوگی نہ کہ دوسری سورت یا دوسری آیت کے الفاظ ومعانی کی۔ ذرا اور آگے بڑھئے تو یہی سورتیں آیتیں جب عمل میں لائی جائیں گی اور ان کے علوم اور اعمال شکل اختیار کرلیں گے تو ہر ہر عمل کی صورت اسی کے علوم ومعارف کے مطابق ہوگی نہ یہ کہ وہ دوسرے علوم کی عملی شکلوں میں آجائے اور اس سے اس دوسری آیت کا یہ خاص علم نمایاں ہوجائے۔نماز کی صورت میں زکوٰۃ نمایاں نہ ہوگی اور روزہ کی شکل میں حج وجہاد نمایاں نہ ہوسکیں گے۔

اس لئے جہاں ہر ہر آیت اپنا ایک مخصوص لفظی اور تعبیری پیرایہ رکھتی ہے وہیں وہ اپنا ایک علمی پیرایہ یا عملی ہیئتِ کذائی کا مخصوص نقشہ بھی رکھتی ہے جو دوسری آیتوں کے عملی نقشوں سے قطعاً مختلف اور ممتاز ہوگا۔

مثلاً حکم خداوندی آیا کہ فَصَلِّ لِرَبِّكَ اپنے رب کے لئے نماز پڑھو، اس تعبیر نے اس کا وہ لغوی اور شرعی مفہوم سمجھایا جس سے نماز کی ایک اجمالی حقیقت ذہن میں آگئی مگر اس کی عملی صورت ذہن میں نہیں آئی، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی عملی ہیئت جب اپنے اسوۂ حسنہ سے بتلائی اور فرمایا:

صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی.

نماز پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے ہوئے دیکھو۔

جس سے حضور اور صحابہ کے فعلِ صلوٰۃ سے اس کی ایک عملی ہیئتِ کذائی قائم ہوئی جسے سب نے آنکھوں سے دیکھا۔ پورے امتیاز کے ساتھ محسوس کیا کہ یہ نماز کی شکل ہے، حج وجہاد کی نہیں۔ اور کسی نے بھی حضور علیہ السلام کو نماز پڑھتے دیکھ کر یہ نہیں کہا کہ آپ حج فرمارہے ہیں، بلکہ یہی سمجھا کہ آپ نماز ادا فرمارہے ہیں جس سے واضح ہے کہ نماز کی اپنی ایک صورت ہے جو حج کی صورت سے بالکل الگ اور ممتاز ہے۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے احسان کے معنی بتلاتے ہوئے فرمایا کہ نماز اس طرح پڑھو جیسے تم اللہ کو آنکھوں سے دیکھ رہے ہو تو اس سے خشوع وخضوع کی کیفیات ذہن میں محسوس ہوئیں، جو ہیئتِ صلوٰۃ سے بھی بالاتر تھیں اور محض صَلُّوْا اور ہیئتِ نماز سے نمایاں نہیں

ہو سکتی تھیں۔

پس صَلُّوْا سے نماز کا مفہوم ذہنوں میں آیا اور کَمَا رَأَیْتُمُوْنِیْ سے ہیئتِ صلوٰۃ سامنے منکشف ہوئی۔ اس سے ظاہر ہے کہ صَلُّوْا ایک امرِ الٰہی ہے جو علم ہے اس کا ایک معنوی مفہوم ہے جو اس امر سے سمجھ میں آیا پھر اس کی عملی ہیئت ہے، جو اسوۂ نبوی میں سمجھ میں آئی، پھر اس کی کچھ کیفیاتی حقائق ہیں جو عمل سے پھوٹتی ہیں، جو توارث کے ساتھ اہل دل کے اندرونی وجدان سے ذہن پر وارد ہوتی ہیں۔ اس لئے اس آیت اور ان روایات سے چار باتیں سامنے آئیں:

ایک اس حکم کا تعبیری نقشہ جو الفاظ کے جوڑ بند سے تیار ہو کر فَصَلِّ لِرَبِّكَ کی صورت سے نمایاں ہوا۔

دوسرے اس کا معنوی مفہوم اور مدلول جو اس سے ذہن کے سامنے آیا۔

تیسرے اس سے اس کا عملی خاکہ جو نمازیوں کی فعلی ہیئت سے آنکھوں کے سامنے آیا۔

چوتھے اس کا عمل چھپا ہوا، اس کا کیفیاتی خاکہ جو دل اور وجدان کے سامنے آیا۔

غور کیا جائے تو یہاں اس آیت و روایت سے ان ہی چار حقیقتوں کے ساتھ ہم سے نماز کی طلب کی گئی ہے اور مزید غور کیا جائے تو در حقیقت وہ اس ہیئتِ کذائی ہی کی طلب ہے جو کَمَا رَأَیْتُمُوْنِیْ سے نمایاں کی گئی ہے نہ کہ محض علمی مفہوم کا ذہن میں جما لیا جانا اور یہ سمجھ لینا کہ حکم کا مقصد پورا ہو گیا ہے۔ بالفاظِ مختصر آیت کا محض علمی مفہوم مطلوب نہیں بلکہ اس سے عملی مصداق مطلوب ہے جو ایک خاص حسی ہیئت رکھتا ہے۔ پس ان نصوص سے ان الفاظ کے ذریعہ در حقیقت اس ہیئت ہی کی مانگ مقصود ہے کہ عملاً اپنے لئے یہ نقشہ بنا کر پیش کرو۔

اب اگر یہی آیتِ نماز اور حدیثِ ہیئتِ نماز لفظوں کے بجائے اپنی اسی ہیئتِ کذائی کے ساتھ سامنے آجاتی اور مقصد یہ ہوتا کہ تم بھی بوقت نماز اپنے کو اسی ہیئت میں ڈھال لو تو کیا اسی ہیئت اور شکل کو ہم اس آیت کی صورت کہنے پر مجبور نہ ہو جاتے جیسے اس کی عبارت اور اسلوبِ بیان سامنے آنے پر ہم اسے آیت کی تعبیری صورت کہنے پر مجبور ہوئے تھے، اس سے اتنا تو واضح ہو جاتا ہے کہ ہر آیت کی ایک عملی شکل ہے جو کہ صاحبِ ہیئت کے ساتھ قائم رہ کر نمایاں ہو سکتی ہے، نہ کہ اس سے

منتقل ہوکر مستقلاً سامنے آتی ہے، تو یہاں بھی یہی سوال ہوگا کہ کسی بھی آیت کی صورت ہیئتِ عمل کی عامل ہی کے ساتھ لگ کر نمایاں ہوسکے گی نہ یہ کہ عمل کنندہ نہ ہو اور اس کا عمل اس سے الگ ہوکر کوئی ہیئت اختیار کرلے۔

سو میں عرض کروں گا کہ اس آیت کی لفظی اور تعبیری ہیئت بھی تو آپ کے سامنے علمِ الٰہی سے ہی منتقل ہوکر آئی تھی اور اس ہیئتِ لفظی کو بھی تو آپ نے تمیز کے ساتھ سمجھ لیا تھا کہ یہ صلوٰۃ کی لفظی صورت ہے جو علمِ الٰہی سے منتقل ہوکر آئی ہے ایسے ہی اگر وہ ہیئت حسی شکل میں بلا کسی صاحبِ عمل کے سامنے آجائے خواہ اس کے آنے کا کوئی ذریعہ اختیار کرلیا جائے تو وہ بھی علمِ الٰہی سے منتقل ہوگی اسے مان لینے میں کیا رکاوٹ ہے؟ بالکل اسی طرح جیسے فی زمانہ تصویروں کے ذریعہ سے بھی تعلیم دی جاتی ہے اور بغیر الفاظ کے اشیاء کی صورتیں شکلیں کاغذ پر کھینچی جاتی ہیں جنھیں ہم دیکھ دیکھ کر بلا الفاظ کے ان اشیاء کو پہچان جاتے ہیں اور ہمیں اس پر کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا کہ یہ عمل کی ہیئت بلا عامل کے منتقل ہوکر کیسے آگئی؟ اگر مثلاً نماز یا آیتِ صلوۃ کی مطلوبہ عملی صورت بھی اگر کسی ذریعہ سے سامنے کردی جائے اور ہم اس شکل وصورت سے بلا کسی لفظ کے نماز کو پہچان جائیں تو اس پر بھی کوئی سوال یا تعجب نہ ہونا چاہئے۔

اور آگے بڑھئے تو یہ بھی ایک بدیہی بات ہے کہ ہر ہیئتِ کذائی میں کچھ حقائق اور خواص وآثار بھی پوشیدہ ہوتے ہیں، جو فطرتاً اس ہیئتِ نوعی کی فطرت کی خاموش پکار سے اس میں ودیعت کئے جاتے ہیں بلکہ وہی حقائق وخواص جنھیں ہم اس کی ہیئتِ نفسانی کہہ سکتے ہیں اس حقیقتِ حسی کے سبھی متقاضی ہوتے ہیں جن میں رہ کر ہی یہ حقائق اپنے کو نمایاں کرتے ہیں یا ان میں جلوہ گر ہوجاتی ہیں، جیسے گلاب کی خاصیت گلابی پنکھڑی ہے اور انسان وحیوان کے خواص وافعال ان کے ڈھانچوں سے نمایاں ہوتے ہیں۔

ایسے ہی نماز اور آیتِ صلوٰۃ متشکل ہوکر اپنی حسی شکل میں نمایاں ہوگی تو اس ہیئتِ خاص کے جو خواص وآثار ہیں وہی تو اس شکل سے نمایاں ہوں گے نہ کہ دوسری ہیئت کے، جیسے نیاز مندی اور خاکساری وغیرہ اور رضا وعدمِ رضا وغیرہ خواص کا اپنے حساب سے ظہور ہوگا اور مخاطب بھی اس سے

وہی آثارِ انبساط وغیرہ محسوس کرے گا جو ان آثار کا طبعی خاصہ ہے۔

کائنات کے ان فطری حقائق کو سامنے رکھ کر اب حدیثِ انس رضی اللہ عنہ پر غور کیا جائے جس میں سورۂ تبارک الذی کی ہیئت اور اس ہیئت کے آثار وافعال کی خبر دی گئی ہے کہ اگر اسے بھی وہ مخصوص شکل دی جائے جو علمِ الٰہی میں اس کے مخصوص باطنی آثار کے لئے متعین تھی اور اس سے اسی شکل کے مطابق افعال وخواص غم وغصہ یا ناز و نیاز وغیرہ نمایاں ہوں اور حق تعالیٰ انہیں قبول فرمائیں تو آخر اس میں استعجاب کی کونسی بات ہے۔ وہی تبارک الذی عالم غیب سے عالم شہود میں آئی تھی تو اپنی ہی تعبیری شکل میں نمایاں ہوئی تھی، اب وہی تبارک الذی اگر شہود سے غیب کی طرف یعنی برزخ یا آخرت کے عالم میں لوٹ جائے اور وہاں مناسب پیرایہ اختیار کر کے وہاں کے مناسب ہی اس سے اس کے خواص وآثار ظاہر ہوں تو اس میں حیرت کی کیا بات ہے، یہ تو رات دن کا مشاہدہ ہے جو سابقہ مثالوں سے واضح کر دیا گیا ہے۔

غرض اس میں ایک عالم سے دوسرے عالم کی طرف جانے اور آنے کے سوا مناسبِ وطن چولے بھی وہی رہے اور اس کی شکلیں وصورتیں بھی وہی آتی جاتی رہیں جو علمِ الٰہی میں اسے ملی ہوئی تھیں ۔تو یہ عرضؔ بھی رہی مگر صورت پا کر کام جوہرؔ کے انجام دیئے اور ایسا ہونا، جو نہ عادۃ اللہ کے خلاف ہے نہ فطرت کے، اس پر حیرت واستعجاب کا اظہار کیوں کیا جائے۔

بہر حال یہ مسئلہ صاف ہو جاتا ہے کہ جنھیں ہم دنیا میں جوہرؔ کہتے ہیں وہ سب عرضؔ ہی عرض ہیں، کیوں کہ علمِ الٰہی کے روپ ہیں اور علم بلاشبہ ذات وبرکات کی ایک صفت ہے جو ذات ہی سے قائم ہے، اس سے الگ کوئی ذات نہیں ہے، اسی کو معترض تو عرضؔ سے تعبیر کرے گا اور ہم صفتؔ سے، جس کے معنی نفیٔ ذات کے ہیں، یہ جو صفات باری ذوات نہیں بلکہ بلاتشبیہ ایسی ہیں جیسے جوہر کے لئے فلاسفہ عرض مانتے ہیں۔

بہر حال مخلوق کا مادۂ حیات صفتِ علم ہے اور صفت بلاتشبیہ فلاسفہ کی اصطلاح میں عرض ہی کہلاتی ہے تو گویا فلاسفہ کے عنوان سے ساری کائنات ایک عرض ہے یعنی قائم بالغیر سے بنی، جسے وہ عرض کا نام دیتے ہیں اور جو اُن کے زعم میں عرض سے بنا ہو وہ جوہر نہیں ہوسکتا تو ان کے الفاظ میں

عرض سے بنی ہوئی اشیاء اور ہمارے لفظوں سے صفتِ الٰہی سے نکلی ہوئی اشیاء جوہر کیسے مان لی جائیں گی، عرض ہی رہیں گی، البتہ صورت وجوہر ضرور اختیار کر لیں گی اور اس جوہری صورت سے وہی افعال وخواص بھی نمایاں ہونے فطری ہوں گے جو اس کی صورتِ نوعیہ کا خاصہ لازمہ ہوں گے۔

پس جس طرح تکوینی کائنات اور خلقِ الٰہی میں علمِ الٰہی سے نمایاں شدہ آیاتِ الٰہیہ زمین وآسمان، چاند وسورج جنہیں قرآن نے آیاتِ الٰہیہ قرار دیا ہے، عرضوں کا مجموعہ ہے جس نے مختلف مواطن میں مناسبِ وطن مختلف روپ اختیار کئے، ایسے ہی تشریح کائنات اور امرالٰہی سے نمایاں شدہ آیات بھی جیسے آیۃ الملک آیۃ الکرسی آیۃ الرحمٰن آیتِ استخلاف آیتِ معیت وغیرہ علم الٰہی سے ہی نمایاں شدہ عوارض کی مانند ہیں، جنہوں نے مختلف موطنون عالمِ علم، عالمِ حدر، عالمِ لوحِ محفوظ، عالمِ لسان وبیان، عالمِ افعال واعمال وغیرہ سے گذر گذر کر مختلف چولے اختیار کئے مگر وہ ہیں بہر حال عرض ہی، جب کہ عرضی الاصل تھی۔ تبارک الذی عرض سے جوہر کیسے بن گئی کہ بولنے چالنے لگی، بے معنی ہے جس پر یہی کہا جائے گا کہ ایسے ہی بن گئی جیسے یہ ساری تکوینی دنیا اور اس کے اعیان عرض سے جوہر بن گئے اور ہر وطن میں پہنچ کر مختلف جوہری پیرایے اختیار کرتے گئے، اس لئے ان حقائق کی روشنی میں ہم تو اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ قائم بالذات جو بجنسہٖ قائم ہے کسی غیر کا سہارا تو بجائے خود ہے شرکتِ وجود بھی کسی غیر کے ساتھ نہیں رکھتی، وہ صرف ذاتِ بابرکاتِ حق ہے، باقی سب عوارض ہی عوارض ہیں کہ نہ ان کا وجود مستقل ہے نہ بقاء مستقل ہے، ہم اور ہمارا عین اور شخص بھی خود ذاتِ حق ہی کے سہارے قائم ہے۔ اسکے علم وحکمت اور وجود سے وابستہ رہ کر ہی وہ موجود اور صاحبِ اوصاف ہے ورنہ اس سے کٹ کر وہ کون عین ہے جو از خود قائم ہے اور اس سے کٹ کر کوئی موجود ہی کیا رہ سکتا ہے چہ جائے کہ وہ صاحبِ اوصاف اور عالم فاضل بن جائے کہ ماسوی اللہ سب کے سب عرض ہیں اور عرض کی شان یہی ہوتی بھی ہے کہ وہ کسی سے لگ کر موجود رہے مستقلاً موجود نہ ہو۔

اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ ماسوی اللہ کوئی بھی جوہر بمعنی قائم بالذات نہیں بلکہ سب کے سب اعراض ہیں اور اعراض کے معنی قائم باللہ ہیں، جنہوں نے جوہر کی صرف صورت ہی صورت اختیار کی ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ جب یہ سارے اعراض کا ہی اعراض ہوئے یعنی علمِ خداوندی سے ان کا

نشوونما ہوا، اور علم کو تم عرض کہتے ہو جو ہر نہیں مانتے تو تمہارے اصول پر اعراض ہو کر بھی نقل وحرکت بھی کر رہے ہیں، ہنس بول بھی رہے ہیں اور صورت وشکل بھی لئے ہوئے ہیں، تو پھر ان مشرکین کو کیا حق ہے کہ سورۂ تبارک الذی کو عرض کہہ کر اس پر وہ اعتراض کریں جو خود ہی اس عرض کی بیماری میں مبتلا ہیں۔

پس جیسے علمِ الٰہی سے چل کر وہ جوہر کے روپ میں آگئے، ایسے ہی اگر سورۂ تبارک الذی بھی علمِ الٰہی سے چل کر اپنے کسی خاص روپ میں آجائے تو اس میں کیا استعجاب ہے؟ واضح رہے کہ ہم نے اگر کہیں جوہر وعرض کے لفظ کا استعمال کیا ہے تو وہ ذاتِ حق کے مادہ میں نہیں ہے کہ یہ بے ادبی اور گستاخی ہے، نعوذ باللہ عنہ، وہ جوہر وعرض سے پاک منزہ اور بالاتر ہے، جبکہ وہ خود جوہر وعرض کا خالق ہے۔ اس لئے اس کی ذات پر نہ جوہر کا اطلاق آسکتا ہے نہ عرض کا، یہ الفاظ اگر استعمال میں آئے ہیں تو جوہر وعرض کے پجاریوں کو سمجھانے کے لئے آئے ہیں، نہ کہ اطلاقِ حقیقت کے طور پر۔

پس جوہر وعرض کی تقسیم صرف مخلوقات میں ممکن ہے، حق تعالیٰ جوہر وعرض سے بری ہیں، اگر الزاماً بھی کہیں عرض کا لفظ آیا ہے تو وہ انہی عرضیاتی مشرکین کی تفہیم کے لئے آیا ہے اور وہ بھی بسلسلۂ مخلوقات نہ کہ بسلسلۂ خالق، نیز باصطلاحِ فلاسفہ البتہ یہاں ایک نکتہ ضرور پیش نظر رکھنا چاہئے۔ اس کائناتی دنیا یا اس سے ماوریٰ کسی بھی دوسرے جہاں میں علم الٰہی کے مختلف روپوں کے نمایاں ہونے کی یہ صورت نہیں اور نہ ہوسکتی ہے کہ علمِ خداوندی معاذ اللہ ذات سے منفصل اور جدا ہو کر یا اس کے ٹکڑے اور حصے بخرے ہو کر بعینہٖ ان روپوں میں آجائے، معاذ اللہ ذاتِ باری اس حصۂ علم سے خالی رہ جائے کہ محال اور ممتنع ہے، صفات وکمالاتِ خداوندی ان کے ذاتی ہیں جو ذات سے کسی حال بھی منقطع نہیں ہوسکتے، بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ علم کے پرتو اور جلوے بندوں میں آتے ہیں جس سے وہ عالم کہلانے لگتے ہیں، مگر عینِ علم بدستور ذاتِ حق ہی کے ساتھ قائم رہتا ہے۔

جیسے ایک استاد کا علم شاگرد میں منتقل ہو تو بایں معنی یہ منتقلی نہیں ہوتی کہ یہ علم استاد سے منقطع ہو کر اس سے نکل جائے اور شاگرد بعینہٖ اس کا علم لے کر چلتا بنے، اور استاد اس حصۂ علم سے خالی ہوجائے، بلکہ علم کے امثال واشباہ یا علم کے عکوس وظلال یا جلوے اور پرتو ہی شاگرد میں آتے ہیں خود

بعینہٖ استاذ کا علم استاد سے منفصل ہو کر یا اس میں سے نکل کر شاگرد میں نہیں آجاتا بلکہ بدستور اس میں قائم رہتا ہے ورنہ استاد تو چند سال کے بعد جاہل مطلق رہ جاتا۔

جیسے سورج کے نور سے ساری دنیا منور ہو جاتی ہے مگر پھر بھی سورج کا نور اس سے جدا ہو کر منورات میں نہیں آجاتا بلکہ سورج کی ذات ہی میں قائم رہ کر صرف اس کے آثار جنہیں تنزلات یا عکوس وظلال یا امثال کہنا چاہئے، اشیاء میں جلوہ گر ہوتے ہیں، جس سے وہ منور نظر آنے لگتی ہیں، یعنی اس کی شعاعیں اور کرنیں ہیں ان کے بھی نیچے کا دوسرا نازل درجہ دھوپ ہے یا اس کے بھی نیچے کا تیسرا نازل درجہ جو ضیاء اور چاندنا ہے ان اشیاءِ کائنات کو اپنے احاطہ میں لے لیتا ہے اور اس سے ہی نور کی یہ شکلیں مختلف سانچوں میں ڈھل کر منور کے مطابق ڈھل جاتی ہیں جس سے کائنات کے یہ بو قلموں عجائبات نمایاں نظر آنے لگتے ہیں جن سے کائنات کی نورانیت محسوس ہونے لگتی ہے، سو وہ نورانیت حقیقتاً اشیاءِ کائنات کی اپنی نہیں ہوتی ورنہ بعد مغرب بھی یہ اشیاء بدستور منور رہتیں، بلکہ عارضی نورانیت ہوتی ہے جو صرف آفتاب کا فیض اور اس کی دھوپ اور ضیاء کا طفیل ہوتا ہے نہ کہ خود سورج ان منورات میں اُترا ہوا ہوتا ہے۔

غرض سورج کے اصل نور سے جو سورج کی ٹکیہ یا ذات میں ہمہ وقت رچا ہوا موجود ہے اور بدستور اپنی ہی رفعت وبلندی کے مقام پر قائم رہتا ہے، ان اشیاء میں نہیں آتا۔

اسی طرح حق تعالیٰ کا علم جو اس کی ذاتی صفت ہے کسی حالت میں بھی اس سے جدا نہیں ہوسکتا، وہ برابر اپنی ہی رفعت وبلندی پر ذات کے ساتھ قائم ہے صرف اس کے نورانی آثار یا نورِ ذات کے تنزلات وآثار اپنی انہی علمی شکلوں کے ساتھ جو نور علم میں لپٹی ہوئی تھیں، اس مادّی جہان میں مادہ کے ظرف میں نمایاں ہو جاتی ہیں۔ جس سے ہم ایک دوسرے کو عالم کہنے لگتے ہیں۔ سو یہ عالم کا محدود علم بھی اپنا نہیں ہوتا اس لئے یہ صورت بن جاتی ہے کہ اصل علم تو ذات کے ساتھ اپنی ہی رفعت وبلندی پر رہتا ہے مادّی اور طلسماتی سانچے ہمہ وقت اپنی پستی اور ظلمت میں غرق رہتے ہیں اور جس سے ان ظلماتی اشیاء کا اس نور کے حلقوں سے کوئی جوڑ نہیں لگ سکتا لیکن اس کی رفعت اور ان کی پستی کے درمیان علمی تنزلات اور اس کے عکوس وظلال ان مادی روپوں میں جلوہ فرما ہوتی ہیں، جس سے

یہ پیکرِ علمی بن جاتے ہیں اور ذی علم کہلانے کے مقام پر آ جاتے ہیں۔

پس علمِ الٰہی بالاتر ہے اور مادّی لباس فروتر ہے، درمیانی درجہ ظلِ علم یا علم کے نازل شدہ درجات کا ہے جو ان ممکنات کا علم ہے جو ایک طرف تو علمِ الٰہی سے وابستہ ہیں اور ایک طرف ان مادّی سانچوں اور لباسوں سے پیوستہ ہیں۔ وہی ان اشیاء کے لئے ذریعۂ ظہور و نمائش ہے نہ کہ خود علمِ اعلیٰ ان میں آ کر سما جاتا ہو، یا یہ نقلی سانچے علم کی بلندیوں میں گھس کر خود اس سے جا لگتے ہوں اور اس طرح بعینہٖ علمِ الٰہی ان کے محدود ظروف میں آ جاتا ہو۔

اس لئے یہ شبہ نہیں ہو سکتا کہ اگر اشیاء علمِ الٰہی کے مختلف روپ ہیں، اللہ کی یہ صفت بعینہٖ ان میں کارگر ہو رہی ہے، تو اس سے مادیات میں حلولِ ذات و صفات لازم آتا ہے۔ یہی غلط فہمی ہے جس سے ردِ مادیت کا باطل عقیدہ قائم ہوتا ہے جو باطل محض ہے اور جس میں بہت سی اقوام اور فرقوں نے مبتلا ہو کر اپنا دین و ایمان ضائع کر لیا ہے اور یہیں سے ہمہ اوست کا ملحدانہ نظریہ بھی چلا ہے جو سرتاسر باطل اور محال ہے۔

بہر حال کسی بھی مخلوق میں نہ اللہ کا عینِ علم آ سکتا ہے نہ ان میں سما سکتا ہے، نہ اس کی کوئی صفت بعینہٖ مخلوق میں اتر سکتی ہے ورنہ لامحدود کا محدود میں سما جانا لازم آ جائے گا جو بداہتہً باطل ہے۔ پھر اس کے علم یا کسی بھی صفت کے حصے کیسے آ سکتے ہیں کہ علم حصہ کشی اور تجزیہ سے فطرۃً بری و بالا ہے، ورنہ مجرد و بسیط کا تجزیہ لازم آئے گا۔ بلکہ علمِ الٰہی ذات کے ساتھ قائم رہتے ہوئے اس کے جلوے اور ظلال و عکوس ہیں جو کائنات پر پڑتے ہیں اور اس سے مختلف روپ نمایاں ہوتے ہیں نہ کہ بعینہٖ علم ذات سے منتقل ہو کر ان میں آتا ہے۔

جیسے انجینئر کی ذہنی کوٹھی جب سطحِ زمین پر نمایاں ہوتی ہے اور وہ بلاشبہ اس کے علم کا روپ ہوتا ہے، لیکن کیا کوئی یہ تصور بھی کر سکتا ہے کہ انجینئر کا علم اس کے ذہن سے نکل کر اور جدا ہو کر اس زمینی کوٹھی میں سمایا ہوا ہے اور اب انجینئر میں وہ باقی نہیں رہا ہے؟

بلکہ یہی کہا جائے گا کہ یہ زمینی کوٹھی اس کے آثارِ علم میں سے ہے اور انہیں کا روپ ہے۔ بہر حال عقیدہ صحیح رکھنے کے لئے اتنا بیان کافی ہے تاکہ کوئی غلط فہمی میں مبتلا نہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ نہ عینِ علم اشیاء میں اترا ہوا ہے کہ حلولِ صفات کا شبہ لاحق ہو، نہ یہ اشیاء ذات میں گھسی ہوئی ہیں یا جا کر لگتی رہتی ہیں کہ ذات کے محلِ حوادث ہونے کا شبہ ہو، اور نہ ہی یہ اشیاء عینِ علم کا کوئی روپ ہیں بلکہ ظلالِ علم کی نمائش گاہ ہیں۔ جس سے ان مختلف روپوں کی نمائش ہو رہی ہے۔

بہرحال مقصد یہ ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء کا منشاءِ وجود یہی صورِ عطیہ ہیں، جو مختلف وطنوں سے مختلف پیرایوں کے ساتھ ظہور پذیر ہیں، اسلئے ساری کائنات کی اصل ہی بقول فلاسفہ عرض سے زیادہ کچھ نہیں، اور یہ جب ساری کائنات عرض ہوتے ہوئے بھی جوہر کی صورت اختیار کئے ہوئے ہیں اور ہر صورت کے پیچھے اسی کے جو خواص مخفی ہیں وہی ہر صورت سے سرزد ہو رہے ہیں جو اس صورتِ نوعیہ کا فطری تقاضا ہے تو یہی صورت اگر سورۂ تبارک الذی کی بھی ہو کہ وہ ہر وطن کے مناسب کوئی صورت اختیار کرے، اور اسی روپ کے مطابق آثار و افعال اس سے ظاہر ہوں جو اسکے اندر مخفی ہیں تو اس میں استبعاد یا حیرت یا اشکال کی کیا بات ہے؟ کہ معترضین اسے لے کر برسرِ میدان آئیں۔ فرق اگر ہے تو تکوین اور تشریع کا ہے۔ تکوینی عالم میں صفاتِ الٰہیہ کے روپ جماد و نبات کی صورت میں ہے اور امر و نہی کے عالم میں اس کی آیات کا ظہور مختلف روپوں اور ہستیوں میں ہے۔

رہا یہ کہ سورۂ تبارک الذی حق تعالیٰ کے سامنے جا کر کلام کنندہ بنی، حق سے خطاب کیا اور حق تعالیٰ نے اس پر توجہ فرما کر اسے وہ جوابِ رحمت و عطوفت عطا فرمایا تو کیا کوئی اپنے کلام سے یہ معاملہ کر سکتا ہے کہ وہ اسے سنے اور اس کا مخاطب بنے اور پھر وہ اس سے خوش ہو کر اسے جواب مرحمت فرمائے؟

میں عرض کروں گا کہ اگر آپ کا کوئی کلام ریکارڈنگ مشین میں بند کر کے اسے ریڈیو پر سنوایا جائے اور اتفاق سے خود آپ بھی ریڈیو کے پاس بیٹھے ہوئے سن رہے ہوں تو کیا وہ آپ ہی کا کلام آپ کو مخاطب نہیں بنا رہا ہے اور آپ اسے سن کر کیا محظوظ نہیں ہو رہے ہیں؟ حتیٰ کہ بعض اوقات میں بیساختگی سے سبحان اللہ بھی آپ کے مونھ سے نہیں نکل جاتا؟

درحالیکہ وہ آپ ہی کا کلام ہے اور آپ سے الگ ہو کر گویا آپ ہی کو مخاطب بنائے ہوئے ہے اور آپ اس سے حظ اٹھا رہے ہیں جیسے دوسرے اس سے محظوظ ہو رہے ہیں۔ نیز اپنے اس کلام سے

خوش ہوکر اگر آپ ریڈیو والوں کو انعام واکرام دیں تو کسی کو تعجب بھی نہیں ہوتا کہ آپ ہی کا کلام آپ سے مخاطب ہے اور آپ اس کے مقتضا کے مطابق اظہارِ رضاء کا عمل کر رہے ہیں۔

اسی طرح اگر سورہ تبارک الذی قبر کے ریڈیو سے بول پڑے اور برزخ کے ٹیلی ویژن سے اپنی خاص صورت میں نمایاں ہو، اور اپنے ہی متکلم برحق جل شانہٗ کو مخاطب بنائے اور حق تعالیٰ اس سے خوش اور راضی ہوکر اس کلام کے تقاضوں کو پورا فرمادیں، جس سے یہی مبارک کلام قبر کے موکلانِ عذاب کو ہٹادے اور پھر حق تعالیٰ اپنے اس کلامِ بلند وبالا کو میت کے لئے موجبِ راحت وسرور اور باعثِ فرحت وانبساط کردیں تو اس میں آخر کیا فرق ہے کہ حیرت واستعجاب کیا جائے؟ صرف عالم ہی تو بدلا ہے اصول تو نہیں بدلا!

اب سوال صرف ایک رہ جاتا ہے کہ اس پاک سورۃ تبارک الذی کی وہ برزخی صورت کیا ہے جس کے خواص وآثار کا حدیثِ انسؓ میں ذکر کیا گیا ہے۔ سو ظاہر ہے کہ اسے حق تعالیٰ کے سوا کون بتا سکتا ہے اور یا پھر اس کے مقربانِ بارگاہ انبیاء علیہم السلام اس کی وحی سے جان سکتے ہیں جو یقیناً ہماری آنکھوں دیکھی چیز سے بھی زیادہ قطعی اور یقینی ہے۔ ان ہی سچی خبروں سے ہم اپنی استعداد کی حد تک فی الجملہ کچھ تصورات ضرور قائم کر سکتے ہیں جو قواعدِ شرعیہ کے دائرے میں رہ کر قابل قبول بھی بن سکتے ہیں۔ سو اسی وحیٔ الٰہی اور تشریحاتِ نبوی کی روشنی میں اس سورتِ پاک کے برزخی نقشہ کے بارے میں ایک بات اپنے ذہنِ نارسا میں آتی ہے بشرطیکہ اہل علم کے نزدیک وہ قواعدِ شرعیہ کے دائرے میں ہو، کہ قرآن حکیم کی کوئی آیت یا سورت جن جن علوم ومعارف اور جن جن اوصاف وکمالات پر مشتمل ہے، جو وحی کی عبارت سے ظاہر ہو رہی ہو وہی صفات وکمالات اس سورت یا آیت کی صفت اور سیرت ہوگی اور اسی صفت وسیرت کے مناسبِ شان برزخ یا حشر میں اس کی صورت وشکل بھی بنے گی۔ جو اس کی ہی علمی صفات کا فطری مظہر اور پیکر بننے کی لائق ہوگی، اور وہ ہر سورت کی الگ الگ ہوگی۔

مثلاً سورۂ بقرہ وآل عمران کو قیامت کے دن پرندوں کی ٹکڑیوں یا سروں پر چھانے والی بدلیوں کی صورت میں نمایاں کیا جائے گا کہ ان کے اوصاف وحقائق اسی شکل کے متقاضی ہوں گے۔ وہ اسی

شکل میں نمایاں ہوکر اپنی سایہ افگنی کا کام کرسکیں گے، یعنی سورۂ بقرہ وآل عمران نے اپنے پڑھنے والوں کو فتنوں سے کسی قلبی سوزش اور ریب وشک کی تیزی سے بچا کر اپنے ظلِ عاطفت میں چھپا رکھا تھا۔ تو وہی صورت یہاں بھی ہوگی کہ میدانِ حشر کی سخت ترین گرمی اور سوزش وتپش میں وہ انہیں اپنے سائے میں بچالیجائے گی اور یہ شکل دنیا میں بادل یا پرندوں کی ٹکڑیوں کے سر پر آجانے کی ہوتی ہے کہ آدمی دھوپ کی ایذا وتپش سے بچ جاتا ہے۔

یا جیسے قبر میں انسان کے نیک اعمال کے مجموعہ کو ایک حسین وجمیل بشر کی صورت میں نمایاں کیا جائے گا۔ جس کے چہرے مہرے اور بشرہ سے خیر وبرکت، طمانینت وسکینت اور فرحت ومسرت کے آثار ہویدا ہوکر میت کے لئے باعثِ تسکین وتفریح بنیں گے، کہ اسی صورت سے وہ دنیا میں کام انجام دے رہی تھی نہ کہ زمین وآسمان اور درخت وغیرہ کی صورت سے۔ اسی طرح سورۂ تبارک الذی کو بھی برزخ میں وہی شکل ملے گی جو اس کے مشمولہ علوم ومعارف اور صفات وشئون کے مناسبِ حال اور ان پر فطرتاً منطبق ہوگی۔

سو جہاں تک اس پاک سورت کے علوم ومعارف اور صفات وشئون پر نگاہِ تجسّس ڈالی گئی اس کے بے شمار علوم میں سے بنیادی اور اساسی مضامین یا اس سے نمایاں ہونے والی شئونِ الٰہیہ حسبِ ذیل نظر آئیں۔

اوّل حق تعالیٰ کی شانِ ملوکیت وبادشاہی جس کا بیان تَبٰرَكَ الَّذِىْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ سے شروع ہوکر کئی آیتوں تک چلا گیا ہے۔

دوسرے اس کی قدرتِ کاملہ اور اقتدارِ مطلق کہ زمین، آسمان، فضا اور ان کے درمیان کی ساری مخلوق سب اسی کے شاہی اقتدار کے نیچے آئے ہوئے ہیں جس کا بیان اَلَّذِىْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ سے شروع ہوکر جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ ذَلُوْلًا اور اَوَلَمْ يَرَوْا اِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صٰٓفّٰتٍ تک چلا گیا ہے۔

تیسرے اس اقتدارِ شاہی کے تحت مجرمین سے مواخذہ اور باز پرس اور ان پر غیظ وغضب کا اظہار، جس کا بیان اَلَمْ يَاْتِكُمْ نَذِيْرٌ سے شروع ہوکر اِذَآ اُلْقُوْا فِيْهَا سَمِعُوْا لَهَا شَهِيْقًا وَّهِىَ

تَفُوْرُ اور فِسْقًا لِاَصْحَابِ السَّعِيْرِ تک چلا گیا ہے۔ جس میں مجرموں کو سرکاری سزا کی دھمکی دی گئی ہے اور سزائیں واقع کر دی جائیں گی۔

چوتھے مطیعین کے لئے بخشش و مغفرت، دفعِ عذاب اور لطف و کرم کے وعدے ہیں جن کا بیان اِنَّ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ سے اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ تک چلا گیا ہے۔ جس سے صاف ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کی شان بادشاہی اور اقتدارِ مطلق اور اس سے صادر شدہ شانِ مہر و قہر اور انجام کار عذاب و ثواب ہی اس سورت پاک کے اساسی مضامین ہیں۔ اس لئے یہی شئون و صفات اس صورت کی حقیقت و ماہیت اور معنوی سیرت قرار دی جائے گی۔ اسی معنوی سیرت اور انہی صفات و شئون کے مناسبِ شان اس کی صورت بھی ہو گی۔

غور کیا جائے تو اس تبارک الذی کی صورت و ہیئتِ کذائی ان مذکورہ صفات کے تحت ایک قوی حاکم اور مضبوط صاحبِ عزیمت فوجی افسر کی سی بنتی ہے۔ جس میں اپنے بادشاہ کے بل بوتے پر شانِ قہر و سیاست بھی ہو اور شانِ لطف و مہر بھی، قوت منع و دفع بھی ہو اور قوتِ عطا و انعام بھی، چنانچہ برزخ میں فطرتاً اس سے یہی افعال نمایاں ہوں گے جن کا تذکرہ حدیثِ انس میں فرمایا گیا ہے۔ کہ اول تو وہ فرشتۂ عذاب کو دیکھ کر بھبک اٹھے گی، اور اسے ڈانٹ ڈپٹ کر قبر سے نکل جانے پر مجبور کرے گی۔ لیکن اس کے نہ ہٹنے پر غصہ میں بھری ہوئی اپنے بادشاہِ حقیقی کے پاس دوڑے گی اور کمال خود اعتمادی اور ناز سے حق تعالیٰ کے سامنے غصے و خفگی کی صورت سے حاضر ہو کر مطالبہ کرے گی کہ یا تو مجھے قرآن سے خارج کر دیجئے یا اس میت سے فرشتۂ عذاب کو دفع فرمائیے۔ جب کہ میرا مقام اس میت کے سینے میں ہے کیا وجہ ہے کہ آپ کی صفتِ کلام کا پرتو ہوتے ہوئے جو جہانوں میں حکمرانِ مطلق ہے میرا حکم نہ مانا جائے کہ یہ تو بعینہٖ آپ کے حکم کی خلاف ورزی ہے، تو مجھے یا تو اپنا حکم ہونے سے نکال دیجئے یا اسے جاری فرمائیے ورنہ میرا وقار گھٹتا ہے۔

اور پھر وہاں سے آخری آرڈر لے کر قبر میں لوٹے گی تو ایک طرف تو فرشتۂ عذاب کو ڈانٹ کر بتائے گی کہ فوراً قبر سے نکل جا، جس سے وہ بے چارہ منہ بنا کر واپس ہونے پر مجبور ہو جائے گا۔ اور دوسری طرف میت کے منہ پر منہ رکھ کر جو انتہائی پیار و محبت کی صورت ہے، اسے تسلی دے گی کہ تو

باطمینان ٹھنڈی آنکھوں پڑ کر سو جا میں ہمہ وقت تیرے ساتھ ہوں (جیسا کہ دنیا میں تو میرے ساتھ رہا)۔

ظاہر ہے کہ ان صفات اور اختیاری افعال کو جو تبارک الذی سے برزخ میں ظاہر ہوں گے اگر پیکر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ وہ ایک ایسے بااختیار کمانڈر اور باجبروت کا بنتا ہے جو اپنے بادشاہ کا مطیع ہونے کے ساتھ اس پر نازاں اور مطمئن ہو کہ جو چاہے آرڈر لے آئے۔ سو اس پاک سورت کی یہی صفات اپنے مناسبِ شان اس پیکر میں نمایاں ہوں گی۔

خلاصہ یہ کہ دنیا میں رات دن ہم بھی دیکھ رہے ہیں کہ تکوینیات میں علمِ الٰہی اور اس کی کمالاتی صفات ہی اپنے مناسبِ شان حسی مظاہر اور مختلف الانواع شکلوں اور روپوں میں نمایاں ہیں اور اعراض ہی جوہروں کا روپ دھارن کئے ہوئے ہیں اور ان تکوینی آیات کے روپوں سے وہی افعال وخواص ظاہر ہو رہے ہیں جو ان روپوں کی نوعی صورتوں کا تقاضا ہیں تو تشریعیات اور امر الٰہیہ میں بھی اگر علمِ الٰہی اور اس کی علمی آیتیں اور سورتیں اپنے صفات ومضامین کے حسبِ حال صورتیں شکلیں اختیار کریں اور ان صورتوں سے وہی حرکات وسکنات نمایاں ہوں جو ہستیوں کا فطری تقاضا ہیں، تو یہ کوئی نہ استعجاب کی چیز ہے نہ حیرت وانکار کی، ورنہ اگر یہی شبہات ووساوس ہیں تو دنیا کے ان تکوینی مظاہر اور ان کے افعال وخواص کے ظہور کا بھی انکار کر دیا جائے، کہ یہاں بھی تو وہی حق تعالیٰ کے علمی کمالات اپنے مظاہر میں ظہور کر رہے ہیں، جس کے اقرار پر ہم ہر وقت مجبور ہیں۔ اور فلسفہ پسند بھی اصولاً اس سے گریز نہیں کر سکتے۔ تو یہ ان برزخی اشکال وصورت کا اقرار کیوں نہیں کرتے جب کہ وہی اظہار بواسطہ کا اصول یہاں بھی کارفرما ہے جو تکوینیات میں نمایاں ہے۔ یعنی جب کہ دونوں جگہ اصولِ تشکیل ایک ہی ہے اور تشکّلات بننے کی نوعیت واحد ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک جگہ تو وہ اصول مانا جائے اور ایک جگہ اس سے انکار یا انحراف کیا جائے۔

الحاصل جب یہ تکوینی امور بھی جس کا رأس المال علم ہے مختلف تشکّلات اختیار کئے ہوئے ہیں، اور ہمیں اس پر کوئی حیرت نہیں ہوئی، تو یہ شرعی آیتیں بھی جب کہ اسی طرح اسی علم کے آثار ومظاہر ہیں جو مختلف تشکّلات میں نمایاں ہیں اور انہیں افعال وآثار کو ظاہر کریں جو ان کو بخشی ہوئی

صورتوں کا نوعی تقاضا ہے تو یہ کون سا قابل استعجاب وحیرت امر ہے؟

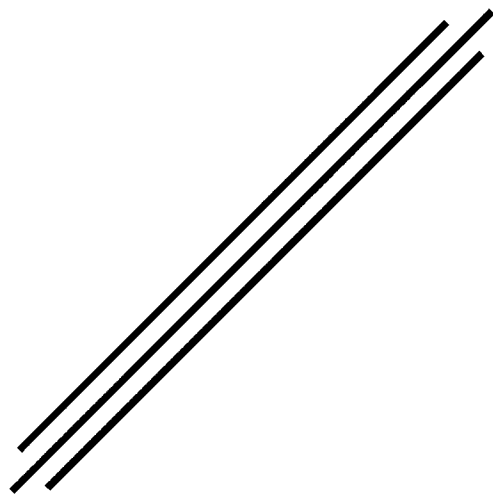
البتہ وہ لوگ ضرور قابلِ استعجاب ٹھہرتے ہیں جو اپنی بے بصیرتی سے ایک جگہ ایک چیز کو مانیں اور دوسری جگہ اس کا انکار کر دیں۔ اور ساتھ ہی اس ناواقفیت کے باوجود حقائق پر زبانِ طعن کھولنے سے بھی نہ شرمائیں۔ درحالیکہ جہالت ہی شفاءِ سوال ہے نہ کہ اعتراض یا اظہارِ حیرت واستعجاب۔

بہر حال سورۂ تبارک الذی کے عملی نقشہ کے ساتھ اس کا یہ اعتقادی نقشہ اصول عقلی سے اس لئے سامنے رکھ دیا گیا ہے کہ یہ لوگ اس سورت پاک کے وِرد وعمل سے محض ان توہماتی اشکالات کے سبب محروم نہ رہ جائیں بلکہ امید ہے کہ اس عرض کردہ اصولی نقشہ کی مدد سے لوگوں کے اور بھی بہت سے اشکالات حل ہو جائیں گے جو عالم برزخ کے حالات واشکالات کے بارے میں اکثر ذہنوں میں خطور کرتے رہتے ہیں اور انکے ہوتے ہوئے لوگ ان نجات دہندہ اعمال سے محروم رہ جاتے ہیں۔

حق تعالیٰ ہم سب کو وساوسِ شیطانی اور مکائدِ نفس سے اپنے حفظ وامان میں رکھے۔ وباللّٰہ التوفیق. واللّٰہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم.

سبحا نك لا علم لنا الاّ ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ٥

محمد طیب مہتمم دارالعلوم دیوبند
۱۵؍مئی ۱۹۷۵ء
میل وشارم (مدراس)

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

فلسفۂ نعمت ومصیبت (کامل)

. . . .

حرفِ گفتنی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للّٰہ و کفٰی و سلام علٰی عبادہ الذین اصطفٰی.

انبیاء و رسل ہی نہیں عقل و دانش کی رہبری پر ہر منزل میں یقین رکھنے والے بھی کائنات کی مختلف عناصر سے ترکیب کو بذاتِ خود اس کی فنا و اختتام کے لئے ایک واضح علامت اور ایک آشکار دلیل قرار دیتے ہیں۔ مرکب اپنے وجود میں ترکیب کا محتاج اور ترکیب اپنے وجود میں اجزاء و عناصر کی ضرورت مند ہے اور یہ محتاجگی و ضرورت مندی ہی اس کی دلیل ہے کہ جب تک یہ ضرورت پوری ہوتی رہے تو مرکب موجود اور نہ پوری ہو تو معدوم کالمعدوم۔

موجوداتِ مرکبہ پر ایک عدم تو وہ آتا ہے کہ جس میں انکی ترکیب ہی ختم ہو جاتی ہے جو ان کے وجود کا سببِ اصلی تھا اور کبھی کبھی ان مرکبات کی ترکیب میں اضمحلال اور ضعف کے ذریعہ صفاتی عدم لایا جاتا ہے، اس صفاتی عدم سے وہ فنا تو نہیں ہوتے لیکن ان کا وجود نقصان کا شکار ضرور ہو جاتا ہے۔

سربراہِ کائنات انسان کے مصائب و تکالیف کا سرچشمہ یہی صفاتی نقصان ہے کہ جو اسکو اس حقیقت کے سمجھنے کیلئے بطور دلیل دیا جاتا ہے کہ جس طرح یہ انسان دیگر موجودات کو ان کی ترکیب کی وجہ سے اپنے علم و نظر کے ذریعہ فانی سمجھے، اسی طرح خود اپنی ترکیب میں صفاتی نقصانات سے اپنی محتاجگی کا قرارِ واقعی ادراک بھی کرتا رہے کہ رازِ بندگی اور سرِّ عبدیت اسی ادراک میں نہاں ہے۔

اسی لئے مصائب و آلام کو آزمائش سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسا کہ نعمت بھی ایک آزمائش ہے اور انسانی زندگی انہی دو آزمائشوں میں دائر رکھی گئی ہے۔ لیکن مذہبِ فطرت اپنی تعلیمات میں مصائب و مشکلات کے حل کی بنیاد خود مادے میں تلاش کرنے کے لئے مامور نہیں کرتا بلکہ محلِ ادراک قلب کے ہونے کی وجہ سے حقیقتاً محلِ مصیبت قلب ہی ہے وہ اس کی صحت کی برقراری کے دو اصول تسلیم کرتا ہے، پہلا یہ کہ قلب کا علاقہ آلام و مصائب سے نہیں بلکہ خالقِ آلام و مصائب سے قائم رکھا جائے، دوسرے یہ کہ اس کا دفاع اسباب میں نہیں بلکہ مسبّب الاسباب کی جانب رجوع میں تلاش کیا

جائے۔ان دونوں بنیادوں پر اگر ان آلام ومصائب کا جائزہ لیا جائے جو مقبولانِ بارگاہِ حمدیت آتے ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ مصائب سے ان کے ظاہر اور قوالب پر تاثر ضرور ہوا، لیکن باطن اور قلب کو یہ حضرات چونکہ حقائق کے ادراک کا محل بنائے رہتے ہیں اس لئے اس پر شدتِ مصائب میں بھی کسی تاثر کا نشان نہیں ملتا۔اسی لئے مادی مصائب اہل اللہ کے نزدیک جزع وفزع کی چیز نہیں ہوتے لیکن وہ معنوی مصیبت کہ جس سے ان کا ایمان اور قلب کی حقائق آگاہی متاثر ہونے لگے ان کے نزدیک حقیقی مصیبت ہوتی ہے اور اسی سے پناہ طلبی میں ان کی زبانیں ہمیشہ تر رہتی ہیں۔

فاروقِ اعظمؓ فرمایا کرتے تھے:

اگر تمہاری دنیا پر مصیبت آئے تو گھبرانے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ وہ تمہاری اپنی چیز ہے اور فانی کو تم اپنی مساعی سے باقی نہیں بنا سکتے، لیکن اگر اپنے دین پر مصیبت آتے دیکھو تو یہ گھبرا اُٹھنے کی بات ہے اس لئے کہ یہ اس کی چیز ہے جو باقی ہے اور تمہارا معنوی وجود درحقیقت اسی سے وابستہ ہے اور تمہاری اپنی چیز نہیں ہے۔

بہرحال آج کے آلام ومصائب انسان کی مادیت میں غیر معمولی انہماک کا لازمی نتیجہ ہیں اور غلطی بالائے غلطی یہ ہے کہ ان کا دفاع بھی اسی مادیت سے کئے جانے کی سعی کی جارہی ہے کہ جو ان مصائب وآلام کا سرچشمہ ہے۔نتیجتاً ایک مصیبت سے انسان چھٹکارا پاتا ہے تو اس کے دفاع کی مادی تدابیر بذاتِ خود ایک الم مستقل کی صورت اختیار کر لیتی ہیں اور الم زدہ انسانیت ہر روز کسی نئے فتنہ کا شکار ہورہی ہے۔

اسلامی نقطہ نظر اس انسانی مصیبتِ کبریٰ کے دفاع کے باب میں کیا ہے؟ اس کی حکیمانہ وعارفانہ توضیح حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ مہتمم دارالعلوم دیوبند نے ''فلسفہ نعمت ومصیبت'' نامی تصنیف لطیف میں فرمائی ہے، جس کو دین کی خدمت کے تحت آج کی مصیبت زدہ انسانیت کے لئے نسخۂ شفا کی حیثیت سے بصد خلوص پیش کیا جاتا ہے۔

محمد سالم قاسمی

رئیس جامعہ دینیات اردو دیوبند

فلسفۂ نعمت ومصیبت (حصہ اول)

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی.

ابتدائی گزارش

بندۂ عاجز محمد طیب غفراللہ لہٗ ولوالدیہ برادرانِ اسلام کی خدمت میں عرض رسا ہے کہ ۱۱ر جمادی الثانی ۱۳۵۷ھ کو جہانگیر آباد جبل پور شہر سے مولانا ابوالمسکین محمد یٰسین صاحب کا ایک گرامی نامہ موصول ہوا جس کے ساتھ دہریہ جماعت جبل پور کا ایک مقالہ جو اس جماعت کے آرگن ''مذہب کے آنسو'' میں شائع ہوا ہے، منسلک تھا اور مجھ سے اس کا جواب لکھنے کی فرمائش کی گئی تھی۔ میں نے دارالعلوم کی ڈاک کے سلسلہ میں حسبِ معمول خط پڑھتے ہی جو جواب فوری اور سرسری طور پر ذہن میں آیا لکھ دیا، ابھی جواب سپردِ ڈاک نہ ہونے پایا تھا کہ ذہن میں کچھ اور تفصیلات گذرنے لگیں اور غلبہ وہجوم کے ساتھ اس سلسلہ کے بعض حقائق کا ورود بھی دل پر ہونے لگا، جن سے لاپرواہی اور اعراض کو بے ادبی اور ناشکری سمجھتے ہوئے اُنہیں بھی قیدِ تحریر میں لے آنے کا ارادہ کرلیا۔

چنانچہ جوابی عریضہ روک کر اس میں ان تفاصیل کا اضافہ والحاق شروع کردیا گیا مگر اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تحریر مختلف علمی گوشے پیدا ہوجانے کے سبب کچھ طول اور تفصیل کی طرف بڑھنے لگی جسے یکدم پورا کردینا دشوار ہوگیا۔ اس دوران میں دارالعلوم کی بعض ہنگامی مہمات سامنے آجانے سے تحریر کا سلسلہ کچھ عرصہ کے لئے منقطع کرنا پڑا۔

ماضی کی بات ماضی ہی پر پڑ جاتی ہے کچھ عرصہ گذر جانے کے بعد ذہنی التفات ادھر نہ رہا اور اتفاق سے تحریر کا مسودہ بھی نگاہوں سے اوجھل ہوکر کہیں کاغذات میں رَل مل گیا، تا آنکہ شدہ شدہ قضیہ ہی ذہن سے نکل گیا، نہ مرورِ ایام سے کاغذات ہی یاد رہے نہ کوئی یاد دہانی سامنے آئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ جواب آج تک بھی نہ جاسکا۔

عرصہ دراز کے بعد اب جب کہ اس پر چودہ برس گذر چکے ہیں، کاغذات ٹٹولتے ہوئے اچانک یہ ناتمام مسودہ اس طرح سامنے آ گیا جیسے ابر میں سے ہلالِ عید دکھائی دے جاتا ہے، دیکھ کر جہاں ایک گونہ خوشی ہوئی وہیں اس سے زیادہ خجلت اور ندامت بھی ہوئی۔ جواب کا وقت نکل چکا تھا اور مولانا ابو المسکین کو جواب کی توقع تو بجائے خود ہے اپنے خط اور اس کے جواب کا کوئی تخیل بھی باقی نہ رہا ہوگا۔ اس لئے اب مناسب یہ نظر آیا کہ اس تحریر کے بارہ میں جوابِ خط یا مراسلت کی نوعیت کو چھوڑ کر مسائلِ خط کی تحقیق اور حلِ شکوک و شبہات کو ایک مستقل موضوع اور تالیف کی صوت سے پیش کر دیا جائے۔ چنانچہ ہجومِ کاروافکار کے باوجود کچھ وقت نکال کر ناتمام مسودہ کو تا حد تمام واختتام پر پہنچانے کی سعی کی گئی جو الحمدللہ کامیاب ہوئی اور اس کا موقعہ آ گیا کہ ان خیالاتِ پریشان کو اولاً مولانا ابو المسکین کی خدمت میں مگر بصد ندامت اور ثانیاً ہر طالبِ حق کی خدمت میں مگر بامید مسامحت پیش کر سکوں۔

دہریہ جماعت کا مذکورہ مقالہ جو مولانا ابو المسکین کے خط کے ساتھ شامل تھا اس درجہ بے ربط اور بے ترتیب تھا کہ اس سے کسی منقح مدعا کا نکالنا سخت دشوار نظر آیا، کچھ پتہ نہیں چلتا تھا کہ یہ منکروں کی جماعت آیا وجودِ صانع کی منکر ہے یا اس کی صفات کی یا افعال کی؟ اور پھر اس انکار کا منشاء کیا ہے؟

بجز اس کے کہ اس مقالہ کے ذریعہ اسلامی عقائد پر چند شبہات وارد کر کے صحیح العقیدہ مسلمانوں کے دلوں میں وساوس واوہام ڈالنے کی کوشش کی گئی تھی، کوئی معقول بات اس میں نظر نہ آئی۔ پھر شبہات بھی کسی بناءِ صحیح یا حجت پر مبنی نہ تھے محض اوہام وتخیلات کا مجموعہ تھے جنہیں اس غیر منظم تحریر میں جمع کر کے تشکیک اور وسوسہ اندازی کے مقصد کو پورا کر لیا گیا تھا۔

اس مقالہ کے پڑھنے سے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان مقالہ نگار دہریوں میں وہ دہریانہ قابلیت بھی نہیں ہے جو ایک دہریہ میں کم از کم اپنا مدعا سمجھانے کے لئے ہونی چاہئے، بلکہ بے سوچے سمجھے سنے سنائے خیالات کو ذہنی مرعوبیت سے حسبِ مثل مشہور ''ابلہ گفت و دیوانہ باور کرد'' صرف نقل در نقل کر دینا ہی ان کا مبلغِ پرواز معلوم ہوا، اس کا مقتضا تو یہ تھا کہ ایسی فضول باتوں کی جواب دہی میں

نہ وقتِ عزیز کا خون کیا جائے اور نہ دماغ کو سوہان لگایا جائے۔ لیکن پھر یہ خیال کرتے ہوئے کہ آج کل کے ناواقف اور ضعیف الاعتقاد مسلمانوں کے دلوں میں شکوک پیدا کرنے کے لئے کسی استدلالی اور برہانی انداز کی ضرورت نہیں بلکہ وسوسہ اندازی اور حیلہ سازی بھی کافی ہے اور ایمان میں خلل ڈالنے کے لئے ''دیوانہ را ہوائے بس است'' کی مثل کے مطابق معمولی سا شبہ اور سفسطہ بھی بہت کچھ کام کر جاتا ہے، دل نے گوارہ نہ کیا کہ تا بحدِ مقدور اِن وہمیات کے تارِ عنکبوت کو توڑنے اور کم از کم فہیم مسلمانوں کے ایمانوں کو بچانے کی سعی نہ کی جائے اور عوام مسلمین کو سہولت سے ان سفسطوں اور شیطانی وسوسوں کا شکار ہونے دیا جائے۔

اس جذبہ کے ماتحت دہریوں کے اس غیر مرتب اور پراگندہ ذخیرہ کی خود ہی میں نے تنقیح کی خود ہی اس سے سوالات کا استخراج کر کے ان میں ضروری ترتیب قائم کی اور پھر خود ہی مقالہ نگاروں کے مفہوم کی حدود میں رہ کر ان کی تعبیر اور عبارت ایسے انداز پر رکھی کہ سوالات کسی قدر سنجیدہ اور لائق جواب نظر آنے لگیں اور کم از کم ان کی جواب دہی پر توجہ کیا جانا کوری حماقت نہ سمجھا جائے۔ ایسا کرنا اس لئے بھی ناگزیر تھا کہ مولانا ابو المسکین کے والا نامہ میں اس کی تاکید کی گئی تھی کہ جواب محققانہ اور فلسفیانہ ہو محض معتقدانہ نہ ہو، عقلی اور برہانی رنگ میں ہو، نقلی اور روایتی رنگ کا نہ ہو، ورنہ ان دہریوں پر حجت نہ ہوگا اور نہ ہی وہ اسے قابلِ توجہ سمجھیں گے۔

ظاہر ہے کہ جواب میں معقولیت سوال کی معقولیت سے پیدا ہوتی ہے، اس لئے خواہ مخواہ ہی سوالات کو معقول بنانا پڑا تا کہ جوابات کی معقولیت نذرِ بے التفاتی نہ ہو جائے اور یہ اس کے بغیر ناممکن تھا کہ اس مقالہ کا الجھا ہوا اندازِ بیان چھوڑ کر سلجھا ہوا طرزِ بیان اختیار کیا جائے اور ان کی مراد کو صحیح تعبیر سے پیش کر دیا جائے، تا کہ جوابات کی اہمیت اور قدر و قیمت بھی باقی رہ جائے اور جوابات کی فلسفیت سے سوالات کی فلسفیت کی حد تک فائدہ اٹھایا جا سکے، ورنہ یہ خرافات اور ناپاکیوں کا مجموعہ اس قابل نہ تھا کہ کسی مسلم بلکہ کسی سلیم الطبع انسان کی زبان و قلم پر بطور نقل و حکایت بھی آتا اور کسی درجہ میں بھی قابلِ التفات ہو سکتا۔ محض بہ مصلحتِ جواب حسبِ مثل مشہور ''نقل کفر کفر نباشد'' اس دفترِ بے معنی اور اس ذخیرۂ لایعنی سے جو مجموعۂ بخارات ہے، مجبوراً پاک قلم کو آلودہ کیا گیا۔

ساتھ ہی یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ دہریوں کے یہ تمام سوالات اور شکوک وشبہات جن کا جواب فلسفیانہ رنگ میں مانگا گیا ہے چونکہ حقائق مذہب سے متعلق ہیں اوران میں خدا کی ذات وصفات اور افعال سے بحث کی گئی ہے جو حقائق مذہب کا بھی اساسی حصہ ہے اس لئے ان فلسفیانہ جوابات کا فلسفہ کتنا ہی فلسفیت کا رنگ لئے ہوئے ہونے پر بھی فلسفۂ خالص اور عقل کا اختراعِ محض نہیں ہوسکتا، جس کا نقلِ روایت سے کوئی تعلق نہ ہو، بلکہ اگر وہ فلسفہ بھی ہوگا تو وہ کہ جس کی پشت پر مذہب کی کمک ہو، اور جس کو شرعی اصطلاح میں حکمت کہا جاتا ہے۔ اس لئے جوابات کے اس فلسفہ میں جہاں عقل کا نور ہوگا وہیں اس میں وحی کا بھی ظہور ہوگا اور جہاں اس میں ماہتابِ عقل کی چاندنی نور افگن ہوگی وہیں اس نور افگنی کی روح آفتابِ وحی کی ضیا افگنی ہوگی۔

غرض ان جوابات کی فلسفیت نقل و روایت کا نچوڑ اور کتاب وسنت کا لبِ لباب ہوگی، اس لئے ان فلسفیانہ جوابات کے ساتھ ان کی فلسفیت کا مأخذ بھی کتاب وسنت سے پیش کر دیا گیا ہے تاکہ یہ واضح ہوجائے کہ کوئی مسئلہ بھی کتاب وسنت کا کسی دباؤ یا جبر و اکراہ سے منوانا، یا بقول ان دہریوں کے محض خوش اعتقادی کے زور سے دماغوں میں ٹھونس دینا نہیں چاہتے بلکہ ہر مسئلہ کے ساتھ اس سے متعلقہ بصیرت کا نور بھی پیش کرتے ہیں تاکہ آدمی اندھے بہروں کی طرح محض دوسرے کے سہارے سے ان پر نہ گرے، بلکہ سمجھ بوجھ کر آگے بڑھے اور اس کی شان یہ ہو کہ:

وَالَّذِيْنَ اِذَا ذُكِّرُوْا بِاٰيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوْا عَلَيْهَا صُمًّا وَّعُمْيَانًا.

اور (یہ رحمٰن کے بندے) ایسے ہیں کہ جس وقت انہیں اللہ کے احکام کے ذریعہ نصیحت کی جاتی ہے تو وہ ان پر اندھے بہرے ہوکر نہیں گرتے (جیسے کفار قرآن کو ایک نئی بات سمجھ کر بطور کھیل تماشہ کے نیز اس میں شبہات پیدا کرنے کیلئے اس کے حقائق ومعارف سے اندھے بہرے ہوکر اس پر گرتے ہیں، بلکہ یہ لوگ عقل وفہم اور بصیرت سے قرآن پر متوجہ ہوتے اور اس کی طرف دوڑتے ہیں۔

پس آیاتِ الٰہی کو ان کی پیش کردہ بصیرت کے ساتھ قبول کرنا ہی معقول پسند انسانوں کا شیوہ ہوسکتا ہے۔ چنانچہ لسانِ نبوت پر قرآن میں ارشاد ہے:

قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ ○

فرما دیجئے (اے پیغمبر) کہ یہ میرا طریق ہے، میں خدا کی طرف اس طور پر بلاتا ہوں کہ میں بصیرت پر قائم ہوں اور میرے ساتھ والے بھی (کوئی بات محض خوش اعتقادی کے زور سے منوانا نہیں چاہتا)۔

چونکہ ان تمام وساوس کا مبنیٰ عالم کی یہ آفات ومصائب ظاہر کی گئی ہیں جن کا سلسلہ غیر مختتم دیکھ کر اور ان سے اکتا کر ہی لوگوں کے دلوں میں انکارِ ذات وصفات کے وسوسے ڈالے جا رہے ہیں، گویا ان آفات ومصائب ہی کو خدا کے انکار کا ذریعہ بنایا گیا ہے، اس لئے ذیل کے جوابی مضمون میں اولاً نعمت ومصیبت اور راحت وکلفت کی حقیقت سے پردہ اٹھایا گیا ہے اور پھر اسی حقیقت کی روشنی میں دوسرے وہ حقائق بھی پیش کئے گئے ہیں جن سے شبہاتِ مذکورہ کی بنیادیں منہدم ہو جاتی ہیں، تاکہ جن راستوں سے وسوسوں کی یہ ظلمت دلوں میں داخل ہوئی ہے اُنہیں راستوں سے خارج ہو جائے۔ مگر نعمت ومصیبت کی ان حقائق سے غفلت اور اس سے پیدا شدہ ان دہریانہ وساوس واوہام کا منشا درحقیقت ایک اور بنیادی حقیقت سے جہالت وناواقفی ہے، جس سے بطور ثمرہ کے یہ اوہام وخیالات سرزد ہوتے ہیں اور وہ مسئلہ ''ربطِ حادث بالقدیم'' ہے، کہ حادث کو قدیم سے کیا علاقہ ہے؟ معدومات میں وجود کہاں سے آیا ہے؟ عدم اور وجود میں کیا نسبت ہے اور ان وجود پانے والے معدومات کو سرچشمۂ وجود سے کیا ربط ہے؟

بلکہ اسی علاقہ کی صحیح دریافت پر مذاہب وشرائع کی بنیاد قائم ہے اور اسی کے غلط تصور سے مختلف جاہلانہ عقیدے اور باطل فرقے رونما ہوئے۔ دہریہ اس علاقہ کو بالکل نہ سمجھ سکے تو انکارِ خدا کے فتنہ کا شکار ہو گئے۔ قدریہ جبریہ نے اس کے سمجھنے میں غلطی کھائی تو انکارِ صفات کی راہ پر چل پڑے، معتزلہ پر یہ علاقہ مشتبہ ہو گیا تو انکارِ افعال کی راہ ہو لئے۔

پھر اسی علاقہ سے ناواقفی یا غلط اندیشی کی بناء پر بہت سے طبقات پر تکوین وتشریع کا فرق اوجھل ہو گیا اور تقدیر وتدبیر کی درمیانی نسبت حل نہ ہو سکی، کسی نے سرے سے شرائع اور نبوت کا انکار کر دیا، کسی نے اسے مان کر عقل کو اس پر حاکم تسلیم کر لیا، کسی نے عقل سے بھی کنارہ کش ہو کر حس وطبع کی فرمانروائی مان لی۔ غرض اسی ایک نقطہ کی نافہمی سے کتنے ہی متضاد عقیدے اور متخالف فرقے اور طبقے بن گئے جنہوں نے صرف اپنے ہی دلوں کا ناس نہیں مارا بلکہ اپنی تشکیک اور وسوسہ اندازیوں کے جراثیم سے عام قلوب میں بھی فساد اور تذبذب وتردد کے بیج بو دیئے۔

ٹھیک اسی رفتار پر زمانۂ حال کے دہریے بھی اسی ایک سکے سے ناواقفیت کی بناء پر حوادث وآفات کا صحیح علاقہ ذاتِ باری سے نہ جوڑ سکے اور آفات ومصائب کو انکارِ صانع کی دلیل سمجھ بیٹھے۔ اگر یہ وسوسہ نگار حضرات اس مسئلہ کو سمجھ لیتے تو وہ صرف مصائب وآفات کی سطح ہی کو نہ دیکھتے بلکہ مصائب کی حقیقت اور کیفیتِ ورود پر بھی مطلع ہوتے اور ان وساوس واوہام میں بے بس ہو کر قلبی یقین واستقامت کی ٹھنڈک سے اس طرح محروم اور نابلد نہ ہو جاتے، گویا وہ پیدا ہی اسی لئے کئے گئے ہیں کہ دماغی الجھنوں میں بھٹک بھٹک کر ہمیشہ بے اطمینان اور پراگندہ دل رہیں۔ اسلئے ضرورت پڑی کہ نعمت ومصیبت کی حقیقت کے اظہار سے پہلے اس اساسی مسئلہ ''ربطِ حادث بالقدیم'' کے چہرہ سے بھی قدرے نقاب ہٹائی جائے تاکہ نعمت ومصیبت کی حقیقت کا اصلی جمال رونما ہو سکے۔

یہ ضرور ہے کہ اس مسئلہ کے زیر بحث آجانے کے سبب مضمون میں دقت اور باریکی پیدا ہوگئی ہے کیونکہ یہ مسئلہ مذہب کے بنیادی مسائل میں بھی اساسی اور مشکل ترین مسئلہ ہے جس کی دقت اور باریکی کے مقابلہ میں الفاظ وتعبیرات کا دائرہ بہت تنگ اور محدود ہے، مگر جب کہ زیر بحث شبہات کا مبنیٰ ہی اس مسئلہ کا غلط تصور ہے تو اس سے متعلق صحیح صورتِ حال کا سامنے لانا ناگزیر تھا اور اس طرح مضمون کا خالص علمی اور دقیق ہو جانا بھی قدرتی تھا، تاہم یہ دقت عوام کی حد تک ہے، پڑھے لکھے باذوق افراد اور خواص کے لئے کوئی پیچیدگی نہیں۔

پھر بھی مسئلہ کی تشریح وتوضیح اور بیانِ حقائق میں سہل سے سہل عنوان اختیار کرنے اور اصطلاحی الفاظ سے بچنے کی امکانی کوشش کی گئی ہے، لیکن اس پر بھی اگر مضمون کلیۃً عام فہم نہ ہو تو فی نفسہٖ مسئلہ کی باریکی، اُدھر بیان وتعبیر میں میری بے بضاعتی اور درماندگی، اوپر سے ناقلینِ شبہات یا سائلین کی اس ہدایت کو پیش نظر رکھ کر کہ بیانِ مسئلہ خالص فلسفیانہ انداز کا ہونا چاہئے راقم سطور کو کسی حد تک معذور بھی تصور فرمایا جائے۔

اس مضمون کے اساسی عنوانات جن پر مضمون کی تمام بحثیں دائر ہیں، یہ ہیں:

۱- کائناتِ عالم کی حقیقت اور ربِ عالم سے اس کا علاقہ۔

۲- آفات ومصائب کا سرچشمہ کہاں ہے؟

۳- آفات ومصائب کے ورود کی کیفیت۔

۴- انسانی مصائب کی تین نوعیں تکوینی تغیرات، اکتسابی آفات، انتقامی تعزیرات۔

۵- مصائب وآفات کسی وقت بھی خلافِ رحم وکرم اور خلافِ عدل وحکمت نہیں ہوسکتیں۔

۶- مصائب پر خدا کا شکوہ خلافِ عقل ہے اور کسی وقت بھی جائز نہیں۔

۷- نعمت طلبی اور مصیبت سے پناہ جوئی کی دعاء امرِ طبعی اور عقلاً ضروری ہے۔

۸- مصائب بھی انسان کے حق میں نعمت اور خدا کا انعام ہیں۔

۹- مصائب خدا کے وجود اور اسکی صفاتِ کمال کے مستقل دلائل ہیں نہ کہ انکار کے وجوہ۔

۱۰ دفعِ مصائب کی صحیح تدبیر اور خلاصہ وخاتمہ۔

تلك عشرة كاملة.

چونکہ مضمون کا اصل موضوع نعمت ومصیبت کی حقیقت پر روشنی ڈالنا ہے، دوسرے تمام مضامین اسی ایک مسئلہ کے مبادی وآثار کے طور پر لائے گئے ہیں، اس لئے اس مضمون کا عنوان ''فلسفۂ نعمت ومصیبت'' رکھ دیا جانا موزوں معلوم ہوا۔حق سبحانہ وتعالیٰ اس حقیر سعی کو قبول فرمائے اور راقم وناظر اور قاری وسامع کے لئے نافع بنائے۔آمین

آغازِ مقصد

اس ابتدائی گزارش کے بعد مناسب ہے کہ ہم اولاً دہریوں کے وہ سوالات اور شکوک وشبہات نقل کر دیں جو ان کے آرگن سے ماخوذ ہیں اور پھر ان کے جوابات کی طرف متوجہ ہوں۔سو وہ سوالات حسبِ ذیل ہیں۔

دہریوں کے شبہات وسوالات

۱- اگر خدا رحیم وکریم اور بقول معتقدینِ مذاہب انسانوں پر ماں باپ سے بھی زیادہ شفیق اور مہربان ہے تو دنیا میں یہ بے انتہا مصیبتیں اور آفات دکھ، درد، بیماریاں، بلائیں، ذلتیں،

افکار، پریشانیاں اور غم و آلم بارش کی طرح آسمان سے کیوں برس رہی ہیں؟ اور خصوصیت سے ان میں انسانوں کو کیوں کچلا جا رہا ہے؟

۲- پھر بیماریوں، فسادوں اور سفا کیوں سے پیدا شدہ درد و غم میں تو پھر بھی کچھ نہ کچھ انسان کے افعال اور بے احتیاطیوں کو دخل ہے مگر وہ آفات جو خالص خدا کا فعل کہلاتی ہیں اور قدرتِ خداوندی ہی کی طرف براہِ راست منسوب ہوتی ہیں، جیسے بیماریوں کے جراثیم مکھی، مچھر، پسّو، کھٹمل، کیڑے، مکوڑے اور سانپ، بچھو وغیرہ، یا آفاقی مصائب جو افعالِ خداوندی کہے جاتے ہیں جیسے زلزلہ، طوفان، باد و باراں، طوفانِ بحار و انہار، قحط سالی، پہاڑوں کی آتش فشانی اور بادِ صرصر و سموم وغیرہ جن سے انسان ہی کو ہر وقت دکھ درد پہنچ رہا ہے، پھر سماوی آفات جیسے غیر معمولی گرج، بجلی گرنا، ژالہ باری وغیرہ جن سے انسان ہی زیادہ دکھ پاتا ہے اور جو انسان ہی کے بھرے بھرائے گھر کو اجاڑنے پر ہر وقت تلی رہتی ہیں، کیا خدا کے رحم و کرم اور عام زبان زد شفقتِ بے پایاں ہی کی علامتیں ہیں؟ اگر یہی شفقت و رأفت ہے تو پھر رحم و کرم اور ظلم و ستم میں فرق کیا رہا؟ کہ ہم پھر بھی خدا کو رحیم و کریم ہی کہتے چلے جائیں؟ (معاذ اللہ)

اور اگر یہ سب کچھ خلافِ رحم و کرم ہے تو ہم آخر ایسے خدا کو رحیم و کریم ماننے پر کیوں مجبور کئے جاتے ہیں؟ جو کسی وقت بھی ہمیں مہر کی نگاہ سے دیکھنا نہیں چاہتا؟ (العیاذ باللہ)

۳- اگر یہ مصیبتیں اور آفات انسان کے گناہ اور لاعلمی کی پاداش یا عبرت و تنبیہ اور عتابِ خداوندی کے ماتحت آتی ہیں تو سوال یہ ہے کہ پھر اس میں گنہگار اور بے گناہ دونوں کو مساوی طور پر کیوں لپیٹا جا رہا ہے؟ اور اگر عاقل بالغ انسانوں کو ہم غیر معصوم کہہ کر مجرم بھی مان بھی لیں تو معصوم بچوں نے کیا قصور کیا ہے کہ یہ بلائیں ان کے سروں پر بھی منڈلائیں، اور انہیں بھی نہ چھوڑیں؟ اور اگر بچوں کو بھی مستقبل کے لحاظ سے ایک ہونے والا گنہگار فرض کر کے ابھی سے مستحق مصائب اور موردِ آفات کسی طرح تسلیم بھی کر لیا جائے تو ان بے چارے بے زبان جانوروں نے کیا قصور کیا ہے کہ وہ بھی ان زلزلوں، قحط سالیوں، وباؤں اور طوفانوں وغیرہ کا شکار بنا دیئے جاتے ہیں حالانکہ وہ عقل و شعور کا مادہ تک نہیں رکھتے کہ انہیں مستقبل ہی کے لحاظ سے موجبِ عتاب سمجھ لیا جائے، پھر

کیسے کہہ دیا جائے کہ مصائب کا یہ سلسلہ رحم وکرم اور رأفت وشفقت کے خلاف نہیں؟

۴- اگر یہ کہا جائے کہ ان مصائب سے انسان کے نفس کی تہذیب وشائستگی اور اصلاح نیز ساری دنیا کی اس عام تباہی سے اس کی عبرت آموزی مقصود ہے تو سوال یہ ہے کہ خدا تو رحیم وکریم ہونے کے ساتھ ساتھ قادرِ مطلق بھی مانا گیا ہے، پھر اس نے اصلاح کے لئے ایسے آسان طریقے کیوں نہ رکھ دیئے کہ انسان ان مہلک مصائب کا شکار بھی نہ ہوتا اور اس کی اصلاح بھی ہو جاتی۔ ایک ڈاکٹر بھی جب بحدِ مجبوری کوئی گہرا آپریشن کرتا ہے جس سے بدن کی اصلاح مقصود ہوتی ہے تو کلورافام سنگھا دیتا ہے (۱) تا کہ مریض کو نشتر کی اذیت محسوس نہ ہو، کوئی غیر معمولی تلخ دوا دیتا ہے تو شیرینی میں لپیٹ کرتا کہ دماغ کو اس کی تلخی کا احساس نہ ہو، خدا کے یہاں اس روحانی اصلاح میں جب یہ بھی نہیں تو علاوہ بے رحمی کے اس کا کمالِ قدرت بھی مشتبہ ہو جاتا ہے کہ یا تو اس کے پاس ان تکلیف دہ طریقوں کے سوا کوئی سہل اور راحت دہ طریقہ ہی انسان کی بہتری اور اصلاح کا نہیں، یا ہے تو اسے اس پر قدرت نہیں، یا قدرت بھی ہے تو وہ اسے قصداً اختیار فرمانا نہیں چاہتا۔ گویا انسان کو مصیبت زدہ ہی دیکھنا چاہتا ہے۔ پہلی صورت میں ''مالکِ مطلق'' نہیں رہتا، دوسری صورت میں وہ ''قادرِ مطلق'' نہیں ہوتا، تیسری صورت میں وہ ''رحیم مطلق'' باقی نہیں رہتا۔

(۱) اور اب تو کلوفام سنگھانے کی بھی ضرورت پیش نہیں آتی، ایسی دوائیں اور انجکشن ایجاد ہو گئے ہیں جن سے انسان کے کل جسم یا مطلوبہ حصہ کو بے حس و بے شعور بنا دیا جاتا ہے اور بڑے سے بڑا آپریشن کر دیا جاتا ہے۔ محمد عمران قاسمی بگیانوی

بہر سہ صورت ہم ایسے خدا کے ماننے پر کیوں مجبور کئے جاتے ہیں جو ناداری میں تو ہم سے کم نہ ہو، مجبوری واحتیاج میں طبیب وڈاکٹر سے بھی گیا گذرا ہو، اور بے رحمی میں دشمنوں سے پیچھے نہ ہو۔ (معاذ اللہ)

۵- اگر یہ کہا جائے کہ انسان پر یہ بلائیں اس کی جانچ اور آزمائش کے لئے آتی ہیں تا کہ اس کے ثبات واستقلال کا امتحان لیا جائے کہ وہ پختگی ورسوخ کے کس مقام تک آچکا ہے اور اسے اپنی قوتِ ایمانی سے کہاں تک پہنچنا چاہئے؟ تو سوال یہ ہے کہ خدا تو اس کی جبلت وفطرت، جان وتن، جذبہ وعمل، ارادہ وخواہش، اخلاق وملکات اور دلوں کی کھٹک تک سے واقف اور ازل ہی سے واقف بتلایا جاتا ہے بلکہ ان سب چیزوں کا خالق وموجد بھی کہا جاتا ہے، جس سے انسانوں کی ہر ایک اونچ

نیچ ہر وقت اس کے سامنے ہے، تو پھر وہ اس جانچ سے آخر نئی بات کیا معلوم فرمانا چاہتا ہے؟ جو اسے معلوم نہیں، اور کون سی ایسی چیز پر مطلع ہونا چاہتا ہے جس کی اسے اطلاع نہیں؟ اگر فی الواقع اسے ان باتوں کا علم ہی نہیں تو لاعلمی کے ساتھ یہ خدائی کیسے جمع ہوگئی؟ اور اگر علم ہے تو پھر اس جانچ پڑتال سے کیا فائدہ؟ اس سے تو اس کی ''علیمی و خبیری'' بھی کچھ مشتبہ سی ہو جاتی ہے، جس کا اہل مذاہب ہر وقت ڈھنڈورا پیٹا کرتے ہیں۔

۶- پھر اگر اس آزمائش کو کسی حد تک تسلیم بھی کر لیا جائے تو جانچ پڑتال ایک دن کی ہو، دو دن کی ہو، برس کی ہو دس بیس برس کی ہو، آخر وہ ایسی کیا آزمائش ہے کہ انسان کی لمبی سے لمبی عمر بسر ہو جائے مگر جانچ ختم نہ ہو، اور یہ اندازہ ہی نہ ہو کہ فلاں انسان کے مزاج اور طبیعت کی رفتار کیا ہے؟ اور اس کی فطرت یا افتادِ طبع کدھر جا رہی ہے؟ اس کا اندازہ تو افرادِ انسانی کو چھوڑ کر نوعِ انسانی کی نوعیت ہی سے ہو سکتا تھا کہ وہ پیدائشی طور پر کیا رنگ اپنے اندر رکھتا ہے اور اسی سے سارے انسانی افراد پر اُنہیں کسی مصیبت میں ڈالے بغیر ایک قطعی حکم لگایا جا سکتا تھا، لیکن یہ عجیب آزمائش ہے کہ ہزار ہا برس نوعِ انسانی کو دنیا میں آئے ہوئے ہوگئے اور ابھی تک کلی طور پر اس کے کلی مکنونات کا اندازہ نہیں کیا جا سکا ہے، جو ہر ہر فرد کو الگ الگ اور وہ بھی عمر بھر جانچتے رہنے کی ضرورت سمجھی گئی۔

پھر جانچ اور امتحان خود تو مقصود ہوتا ہی نہیں بلکہ اس سے انعام و انتقام یا تحسین و توہین مقصود ہوتی ہے، اس لئے امتحان کی ساعتیں کم اور ثمرات کی مدت زیادہ ہوتی ہے، یہ عجیب انوکھی جانچ ہے کہ جتنی انسان کی عمر ہے اتنی اس کی جانچ بھی ہے ثمرہ کا کوئی وقت ہی نہیں، بلکہ جانچ ہی عمر بھر کا مقصد اور معیار بنی ہوئی ہے۔ جس سے عمر کی کسی ساعت میں بھی اس کا چھٹکارا نہیں۔ گویا وہ پیدا ہی مصیبتوں کے لئے کیا گیا ہے، سو یہ کہاں کا عدل اور انصاف ہے کہ بے بس مخلوق کو محض مصیبتیں ہی جھیلنے کے لئے پیدا کیا جائے اور اس وقت سے اس کی مصیبتوں کا دور شروع کیا جائے جب سے کہ وہ مصیبتوں کے فہم و شعور سے بھی عاری اور بے بہرہ ہو۔ اس سے تو خدا کے عدل و انصاف اور حکمت پر بھی دھبہ آ جاتا ہے کہ اس کے یہاں مقصود غیر مقصود اور محل و بے محل سب خلط ملط ہیں اور گویا حدود و عدل کا کوئی نقشہ ہی ملحوظ نہیں۔

۷- پس ان حالات میں کہ بندوں کو بوجہ دائمی اذیت رسانی کے خدا کی رأفت ورحمت مشتبہ ہو پھر اس ایذا دہی میں مستحق غیر مستحق کے فرق کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے اس کا عدل وانصاف اور حکمت بھی محل غور ہو، پھر اصلاح وتہذیب کے تکلیف دہ طریقوں کا پابند ہونے اور سہل الحصول طریقوں کو وضع نہ کرنے یا نہ کر سکنے کی وجہ سے اس کا ''مالک وقادر'' ہونا بھی محل کلام ہو اور طویل جانچ پڑتال سے جس کا کسی وقت بھی خاتمہ نہ ہو اس کی ''علیمی وخبیری'' بھی مخدوش اور محلِ غور ونظر ہو، ہم سے کیسے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ ہم نہ صرف خدا کو مان ہی لیں بلکہ اسے ان تمام کمالات کا سر چشمہ بھی تسلیم کریں، اور اسی پر بس نہ کریں بلکہ ہر حالت میں حتیٰ کہ مصیبتوں کے ان تمام حالات میں اس کا شکر ہی ادا کریں، اس کی بخشی ہوئی آفات پر خوشدلی سے صبر بھی کریں اور کبھی حرفِ شکایت بھی زبان پر نہ لائیں اور پھر مصیبت ٹالنے کے لئے اسی سے دعائیں بھی مانگیں جو مصیبت ڈالنا تو چاہتا ہے ٹالنا نہیں چاہتا، حالانکہ ہر موٹی عقل والا جانتا ہے کہ شکر نعمتوں پر ہوتا ہے نہ کہ مصیبتوں پر، اور دعاء کسی امید پر مانگی جاتی ہے نہ کہ کسی طے کردہ مخالف فیصلہ پر۔

اس لئے اگر خدا ہے تو اس مصیبت زدہ انسان کے لئے خدا کے بارے میں شکوہ کا موقعہ تو نکلتا ہے لیکن شکر کا کوئی محل پیدا نہیں ہوتا۔ چپ ہو کر بیٹھ رہنے کا مقام تو پیدا ہوتا ہے لیکن سوال ودعاء کا کوئی موقع نہیں آتا، ورنہ انسان مصیبت زدہ ہونے کے ساتھ ساتھ بے وقوف اور احمق بھی ثابت ہوگا کہ اسے بایں عقل ودانش شکریہ وشکوہ اور صبر ومجبوری اور یاس وسوال اور ان کے موقع ومحل اور پھر ان کے مقتضیات میں فرق کرنے کی بھی تمیز نہ ہو۔

۸- بلکہ اندریں حالت اگر کوئی سرے سے خدا کے وجود ہی کا انکار کر دے تو وہ موردِ ملامت نہ ہونا چاہئے کیونکہ ہم دنیا میں پھیلے ہوئے اسباب ومسبّبات کے سلسلہ پر نظر ڈال کر یہ محسوس کرتے ہیں کہ اسباب اختیار کرنے پر نتائج طبعی طور پر برآمد ہوتے ہیں اور جہاں نہیں ہوتے وہاں چھان بین کے بعد یقیناً کوئی نہ کوئی کوتاہی انسان کی نکلتی ہے، اس لئے اسے تسلیم کرنے میں تأمل نہ ہونا چاہئے کہ ان مصائب کا اصلی سبب نہ خدا ہے نہ اس کی کوئی صفت یا اس کا کوئی فعل ہے بلکہ خود انسان کی بے تدبیری، کم عقلی، عملی کوتاہی اور غفلت وسستی ہے اور ان عیوب سے بچنے کے لئے خود

انسان ہی کی خوش تدبیری، قوتِ ارادی اور مستعدیٔ عمل، اس کے مصائب کے رفع دفع کا بھی سبب بنتی ہے۔ اس لئے محض خوش اعتقادیوں کے جوش میں آکر خدا کو اپنے اوپر حاکم مطلق مان کر اپنی مصیبتوں کے نادیدہ اسباب تلاش کرنا اور خود اپنے کو نہ دیکھنا، خود ایک مستقل مصیبت ہے۔

پس اگر انسان صحیح اصول اور صحیح انداز سے عقل کے پروگرام پر چل کر زندگی گزارے تو یقیناً مصائب کا شکار نہیں ہوسکتا، چنانچہ جب سے انسان نے سائنس کی سرپرستی پر تدبیر صحیح اختیار کرنی شروع کردی ہے اسی وقت سے اس نے ان مادّی آلات و وسائل کے ذریعہ اپنے مصائب پر بھی قابو پانا شروع کر دیا ہے اور ان کے دفعیہ میں کامیاب ہوگیا ہے۔ مثلاً چیچک، ہیضہ، پلیگ وغیرہ کئی طرح کی مہلک بیماریاں اب ایسے زور شور سے نہیں آرہی ہیں جیسا کہ وہ ان سائنٹفک وسائل ٹیکوں، انجکشنوں اور دوسرے معالجوں سے پہلے آیا کرتی تھیں۔ اسی طرح جب سے انسان سفر کے سائنٹفک وسائل ریل، موٹر، بری جہاز ہوائی جہازوں کے ذریعہ غذا، دوا اور غلہ واناج، نیز دوسری اشیاء اور وسائلِ معاش و معاشرت ایک ملک سے دوسرے ملکوں کی طرف منتقل کرنے میں کامیاب ہوا ہے جب ہی سے بہت حد تک قحط سالی اور بیماریاں وغیرہ بھی گھٹ گئی ہیں اور ہر جگہ کے انسان خواہ وہ خدا کو مانتے ہوں یا اس کے منکر ہوں آرام وآسائش کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔

پس ایسی صورت میں کہ ہماری مصیبت ہماری کوتاہیٔ تدبیر اور ان نئے نئے وسائلِ زندگی سے اپنے کو محروم رکھنے سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ خدا کے کسی عتاب یا آزمائش کی سخت گیریوں سے، تو اس کا صحیح علاج صحیح تدابیر اختیار کرنا ہے نہ کہ تقدیر کی آڑ لے کر تدابیر سے بے تعلق ہوجانا، یا خدا سے دعائیں مانگ مانگ کر امیدیں باندھتے رہنا، یا صبر وقناعت کا سہارا لے کر اپنی زندگی تنگیوں میں گزار دینا۔ پس آدمیوں کو نہ دعائیں مانگنے کی ضرورت ہے نہ خدا کے شکوہ وشکریہ کی، اور نہ ہی اپنی تہذیبِ نفس کا ان مصائب سے جوڑ لگانے کی حاجت ہے کہ ان باتوں سے نہ مصیبتیں ٹل سکتی ہیں نہ راحتیں مہیا ہوسکتی ہیں، ضرورت اگر ہے تو اپنے حواس وعقل کو ٹھکانے سے جمع کر کے مادّی اسباب ووسائل میں لگا دینے اور اصولِ حفظانِ صحت اور وسائلِ ترقی کو اختیار کر لینے کی ہے، اور بس۔

یہ ہیں وہ چند شبہات اور وسوسے یا نام نہاد سوالات جو دہریہ جماعت کے آرگن ’’مذہب کے

آنسو“ میں پیش کیے گئے اور عموماً پیش کیے جاتے ہیں، جن کا مقصد مصائب کا سلسلہ سامنے لاکر وجودِ خداوندی اور مذہب سے انکار اور خدا پرستوں کے ایمان میں خلل اندازی اور ان کو جادۂ مستقیم سے ہٹا کر ان کی دنیا وآخرت برباد کر دینا ہے۔

میں نے ان نامعقول امور کو قدرے سلجھی ہوئی تعبیر سے محض اس لئے پیش کر دیا ہے کہ عرض کردہ جوابات سے یہ اندازہ ہو سکے کہ وہ کن سوالات کے جوابات ہیں، اور سوالات میں وہ کون سے پہلو تھے جن کے جواب کی ضرورت تھی، ورنہ یہ خرافات اور ناپاکیوں کا مجموعہ اس قابل نہ تھا کہ کسی مسلم بلکہ کسی سلیم الطبع انسان کے زبان وقلم پر بطور نقل وحکایت بھی آتا، اور کسی درجہ میں بھی قابلِ التفات ہوتا۔ محض بہ مصلحتِ جواب حسبِ مثل مشہور ”نقل کفر کفر نہ باشد“ اس دفتر بے معنی اور اس ذخیرۂ لایعنی سے جو مجموعۂ نجاسات ہے، مجبوراً پاک قلم کو آلودہ کیا گیا۔ **نعوذ باللّٰہ من ھذہ الخرافات والکفریات۔**

جواب کے سلسلہ میں ہم دو پہلو اختیار کریں گے ایک الزامی اور دوسرا تحقیقی۔ پہلے الزامی الزامی جواب کے سلسلہ کو سامنے لایا جاتا ہے۔

سلسلۂ الزامی جوابات

مصائب انکارِ خدا کا ذریعہ نہیں بن سکتے

۱- تحقیقِ مسئلہ سے پہلے الزامی طور پر یہ کہہ دینا بھی کافی ہوگا کہ اس عالم میں جہاں مصائب کا سلسلہ قائم ہے وہیں نعمتوں اور راحتوں کا سلسلہ بھی موجود ہے۔ اگر ایک طرف دکھ درد، بیماریاں وبائیں، بلائیں، ذلتیں، غم والم، گھٹن، پراگندگی وغیرہ کے سلسلے غیر مختتم ہیں تو ان کے بالمقابل اسی عالم میں صحت، تندرستی، بشاشت، لذت، انبساط، عزت، وجاہت، کشائش اور دلجمعی وغیرہ کے سلسلے بھی ساتھ ہی ساتھ چل رہے ہیں۔

اسی طرح اگر بقول دہریہ مرض آور حیوانات پسو، کھٹمل، مچھر، سانپ، بچھو اور عام زہریلے

حشرات الارض کیڑے مکوڑے وغیرہ سے یہ جہان بھرا ہوا ہے تو وہیں کبوتر، کوا، بٹیر، تیتر، بط، سرخاب اور عام مرغ وماہی نیز بیل، گائے، ہرن، بکری وغیرہ بے شمار صحت بخش اور قوت آفریں حیوانات کی بھی دنیا میں کمی نہیں۔ کتنے ہی چرند پرند کھانے پینے، کتنے ہی تفریحی مشاغل، کتنے ہی آرائش وزیبائش اور کتنے ہی جاہ وحشم اور کروفر میں کام آتے ہیں جو انسانی نفس کے لئے لذت وراحت کا باعث ہوتے ہیں۔

اسی طرح اگر زمین کے زلزلے، فلک کی ژالہ باری، فضا کی آندھی، پہاڑوں کی آتش فشانی اور دریاؤں کے طوفان سے جانداروں کی تباہی اور مصیبت کا سلسلہ قائم ہے تو وہیں زمین کے سکون وقرار، فضاؤں کی نسیم جانفزا، بادلوں کی سخاوت، بارش کی حیات بخشی، دریاؤں کی فرحت بخش روانی اور ندیوں کی آب پاشی وغیرہ سے فرحت ولذت اور صحت وقوت کا غیر مختتم سلسلہ بھی انہی اشیاء سے قائم ہے جو عالم کے لئے صدا لوان نعمتوں اور زندگیوں کا سہارا بنا ہوا ہے۔

غرض جتنی بھی مصیبتیں آپ گنوا سکتے ہیں اتنی ہی ان کے مقابل اضداد کی نعمتیں ہم شمار کرا سکتے ہیں۔ پھر نہ صرف یہی کہ عالم میں بعض انواعِ حیوان ونبات سے مصیبتیں آتی ہیں اور بعض سے نعمتیں بلکہ دنیا کی ہر ہر نوع اور اس کا ہر ہر فرد مصیبت بھی اپنے اندر رکھتا ہے اور نعمت بھی، اگر ایک وقت وہ مضر ہے تو دوسرے وقت نافع بھی ہے۔

اگر سانپ بچھو کا زہر ایک وقت سببِ موت ہے تو دوسرے وقت وہی رہبر دواؤں کے سلسلہ میں اعضاءِ انسانی کیلئے طاقت بخش اور ذریعۂ حیاتِ نفس ونسل بھی ہے۔ اگر دکھ اور بیماریاں اذیت کا باعث ہیں تو بعد صحت وہی بیماریاں بدن کے تنقیہ اور اندرونی صفائی کا باعث بھی ثابت ہوتی ہیں، جن سے صحت اور زیادہ ترقی کر جاتی ہے، جیسا کہ مشاہدات اس پر شاہد ہیں۔

پھر کیا وجہ ہے کہ ایک دہریہ ان مصائب کو تو خدا کی طرف منسوب کر کے اس کے وجود سے انکار کی جرأت کر بیٹھتا ہے لیکن ان نعمتوں کو اس کی طرف منسوب کر کے اس کے وجود کے اقرار کی اخلاقی جرأت نہیں کرتا؟ اس سے زیادہ اور کیا بے انصافی اور زیادتی ہوگی کہ خدائے برتر کا مصیبت بھیجنے کا فعل تو اس کے انکار کی حجت ہو مگر اس کی نعمتیں نازل کرنے کا فعل اس کے اقرار کی حجت نہ ہو؟

اور ان آفات کی وجہ سے خدا کا شکوہ تو جائز ہو مگر ان کی مقابل اضداد یعنی نعمتوں کی وجہ سے اس کا شکر یہ جائز نہ ہو؟

اس سے صاف واضح ہے کہ ان دہریت نوازوں کے یہاں اس اقرار وانکار کی بناء کسی حجت ودلیل پر نہیں بلکہ صرف جذباتِ نفس پر ہے، مصائب کے وقت جب کہ جاہلانہ انداز سے ان کے جذباتِ نفس بھڑک اٹھتے ہیں تو وہ اس غم وغصہ میں ذرا شائستہ اور دلیل نما عنوان سے خدا کا انکار کر بیٹھتے ہیں، اور فقدانِ وسائل کے وقت جب کہ وہ مجبوری و بے بسی میں گھر جاتے ہیں اور اسباب کلیۃً ان سے منقطع ہو جاتے ہیں تو دبی زبان سے اس کے وجود کا اقرار کر لیتے ہیں، گو مجبوری رفع ہوتے ہی (جسے قدرتِ خداوندی ہی رفع کرتی ہے) پھر اپنی اسی جبلت پر آکر کھلے انکار پر آجاتے ہیں۔ قرآن حکیم نے ان کے اس اقرار وانکار کا نقشہ کھینچتے ہوئے فرمایا:

فَـاِذَا رَكِبُوْا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ فَلَمَّا نَجّٰهُمْ اِلَى الْبَرِّ اِذَا هُمْ يُشْرِكُوْنَ.

پھر جب یہ لوگ کشتی میں سوار ہوتے ہیں تو خالص اعتماد کر کے اللہ ہی کو پکارنے لگتے ہیں۔ پھر جب ان کو نجات دے کر خشکی کی طرف لے آتا ہے تو وہ فوراً ہی شرک کرنے لگتے ہیں۔

بہر حال ان کا یہ اقرار وانکار کسی بنائے صحیح یا اصول پر مبنی نہیں اور نہ ظاہر ہے کہ جب ان ہی کے طریقہ کے مطابق انکارِ خدا کی وجہ جیسی ہی وجہ اقرارِ خدا کی بھی موجود ہے تو ایک وجہ کو سامنے رکھ کر انکار کر دینا اور اسی جیسی دوسری وجہ سے آنکھیں بند کر کے اقرار نہ کرنا سوائے ہٹ دھرمی کے اور کیا ہے؟

پس یا تو ان حوادثِ عالم سے رب العالم کے اقرار وانکار کا استدلالی راستہ ہی نہ اختیار کیا جائے اور اگر کیا جائے تو جہاں انکارِ خدا کی بنیاد دنیا کے مصائب کو ٹھہرایا جائے وہیں اقرارِ خدا کی بنیاد جہان کی نعمتوں کو بھی تسلیم کیا جائے، کیوں کہ نعمت و مصیبت دو مقابل سلسلے ہیں اور دونوں ہی اس عالم میں موجود ہیں، جس سے یہ عالم عالمِ اضداد اور جہانِ متقابلات بنا ہوا ہے، چنانچہ یہاں کوئی شئے بھی ایسی نہیں جس کی کوئی ضد اور متقابل شئے نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ نعمت کا متقابل مصیبت ہے، اس لئے اگر ایک شئے مصیبت ہوگی تو اس کی ضد یقیناً نعمت ہوگی، اور اگر ایک ضد کو فعلِ خدا کہا جائے تو

دوسری ضد کو بھی قدرتاً اسی کا فعل کہنا پڑے گا، ورنہ فرق کی کوئی وجہ نہیں۔

اب اگر بقول دہریہ مصیبت کے لئے انکارِ خدا لازم ہے تو نعمت کے لئے اقرارِ خدا لازم ہونا چاہئے، کیونکہ جب مصیبت نعمت کی ضد ہے تو نعمت پر مرتب شدہ حکم بھی ضد ہونا چاہئے اور مصیبت پر مرتب شدہ حکم بقول دہریہ انکارِ خدا ہے تو اس کی ضد اقرارِ خدا ہی ہوسکتا ہے، جو نعمت پر مرتب ہونا عقلاً ضروری ہے۔ ورنہ اگر نعمت پر بھی انکارِ خدا ہی کا حکم مرتب ہو تو اجتماعِ ضدین لازم آجائے گا جو محال ہے، اور اگر دہریوں کے نزدیک نعمتیں کسی وجہ سے وجودِ خداوندی کے اقرار کے لئے کافی نہیں تو بعینہٖ اسی وجہ سے مصیبتیں بھی خدا کے انکار کے لئے کافی نہیں ہوسکتیں۔

بہر دوصورت دہریوں کا مذہب باقی نہیں رہتا، کیونکہ اگر وہ پہلی صورت کے مطابق انکارِ خدا کے ساتھ اقرارِ خدا بھی کرتے ہیں تو قطع نظر اجتماعِ ضدین کے انکارِ خالص باقی نہیں رہتا، اور اگر دوسری صورت کے مطابق اقرار سے ہٹ کر انکار سے بھی ہٹ جاتے ہیں تو انکارِ خدا سرے سے ہی باقی نہیں رہتا، اور جب کہ خدا کے انکارِ محض پر ہی دہریت کی بنیاد ہے تو دہریت دونوں صورتوں میں ختم ہوجاتی ہے، یا انکار سرے سے ہی باقی نہیں رہتا یا رہتا ہے تو خالص نہیں رہتا، اور جب اصل مذہب ہی باقی نہ رہا جو انکارِ محض ہے تو اس پر تفریع کردہ امور جیسے مصائب کی وجہ سے انکارِ کمالاتِ خداوندی، یا فرائض عبودیت کے سلسلے میں انکارِ شکرِ خداوندی، یا انکارِ دعاء وفریاد وغیرہ خود بخود ہی باطل اور کالعدم ہوگئے۔

مصیبت مادہ کی حرکت کا نام نہیں

دہریوں نے بلند بانگ ہوکر کہا ہے کہ مصائب مادہ کی حرکت کا نام ہے نہ کہ خدا کے کسی تنبیہی فعل کا، خواہ مخواہ وجودِ خداوندی ماننا ضروری قرار دیا جائے، بلکہ انسان اگر دانش وبینش کے ساتھ مادیات کا استعمال کرے اور حفظانِ صحت کے ڈاکٹری اور طبعی اصولوں پر چلتا رہے تو مصائب ٹل سکتی ہیں جیسا کہ یورپ کے مدبروں نے جب سے سائنٹفک آلات کی ایجاد اور ان کا استعمال شروع کیا ہے جب ہی سے ہزاروں مصائب طاعون، ہیضہ، چیچک، وباء وغیرہ اور قحط قلتِ روزی اور فاقہ کشی

وغیرہ پر قابو پالیا ہے اور امن ورزق کی کنجیاں ان کے ہاتھ آ گئی ہیں، جو خدا کے اقرار اور خوش اعتقادیوں سے ہاتھ نہیں آسکتیں۔

اگر اسے مان لیا جائے کہ مصیبت کا سرچشمہ مادہ اور اس کی حرکت ہے اور ہم مادہ کی طرف رجوع کر کے مصائب کا خاتمہ کر سکتے ہیں جو خدا کے اقرار کی صورت میں ممکن نہیں تو میں عرض کروں گا کہ آپ کا یہ مادہ کی طرف رجوع کرنا صحیح ہو یا غلط، سوال یہ ہے کہ کیا آفات کا سلسلہ اس سے ختم ہو گیا؟ یا مصیبتیں دنیا سے جاتی رہیں؟ نہیں! بلکہ اس صورت میں تو مصائب اور زیادہ دیرپا اور مستحکم ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ ان کے دفعیہ کی بھی صورت باقی نہیں رہتی، کیونکہ آپ کے نزدیک جب کہ مصائب مادہ کی حرکت کا نام ہے اور آپ ہی کی تسلیم کے مطابق مادہ خود جاہل، بے شعور اور بے تمیز ہے تو وہ مصائب کے پہاڑ تو یوں توڑتا رہے گا کہ اس کی حرکت ہی مصائب کا سرچشمہ ہے، گویا اس کے پاس بجز آفات ومصائب کے اور ہے ہی کچھ نہیں، اور مصائب کا دفعیہ یوں ناممکن ہوگا کہ وہ جاہل وبے شعور ہے، نہ کسی کی فریاد سن سکتا ہے نہ ازخود کسی پر رحم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، تو مصیبت ٹلنے کی کوئی صورت باقی نہ رہی۔

ادھر جب کہ دنیا اور اس کے حوادث وواقعات صرف مادہ کی حرکت کے آثار ونتائج ہیں، گویا پوری دنیا اس کی حرکت کی دست نگر ہوئی، گویا دنیا بن نہیں سکتی اور بگڑ بھی نہیں سکتی تو اس صورت میں دنیا پر حکمرانی اسی جاہل اور بے تمیز مادہ کی رہ جاتی ہے، دوسری کوئی بھی طاقت نہیں رہتی کہ اس کے خلاف کھڑی ہو کہ اس کی توڑی ہوئی مصیبتوں کو دفع کر سکے، حتیٰ کہ بے چاری عقل بھی یہاں پہنچ کر ان مصیبت زدوں کا کچھ نہیں بنا سکتی کیونکہ جب دنیا کا پورا کارخانہ ہی مادہ کی حرکت سے چل رہا ہے جس میں عقل بھی داخل ہے اور اسی طرح وہ بھی اس کی حرکت سے پیدا شدہ اور باقی ماندہ ہے جو یقیناً مادہ کا ایک اثر ہونے کی وجہ سے اس کے خلاف نہیں جا سکتی اور ایسا میدان تلاش نہیں کر سکتی جو مادہ کے حلقۂ اثر سے کہیں باہر ہو، جس میں رہ کر اس کے خلاف محاذ بنائے تو مقابل طاقت کہاں سے آئے؟

اب جب کہ مادہ خود جاہل اور بے تمیز اور عقل یا شعور اس کی محتاج یعنی اس سے الگ ہو کر کند اور بے کار، تو ان مصیبتوں کو کون دفع کرے اور انسان کس طرح ان سے چھٹکارا پائے؟

پس جن مصائب کے سلسلہ سے گھبرا کر آپ نے خدائے برتر و توانا سے بغاوت کی ٹھانی تھی وہ سلسلہ پھر بھی ختم نہ ہوا اور مصائب بدستور باقی رہے بلکہ خدا کے ماننے کی صورت میں تو غیر اختیاری مصائب کی باگ ڈور ایک جابر و قاہر اور فاعلِ مختار کے ہاتھ رہتی تھی جو اپنے مطیعوں پر رحم و کرم بھی فرما سکتا تھا اور نہ ماننے کی صورت میں مصائب کی باگ ڈور ایک جاہل، اندھے، بہرے، گونگے اور نادان کے ہاتھ میں آجاتی ہے جسے نہ اپنے پرائے کی تمیز نہ اخلاق و شعور سے کام، نہ باغی و مطیع کا امتیاز، نہ اس کے یہاں فریاد کی شنوائی، نہ داعیۂ باطن سے بذات خود بینائی۔

پس غیر اختیاری مصائب کا سلسلہ تو بدستور قائم رہا اور مادہ کے راستوں سے یہ سائنس کی لائی ہوئی اختیاری مصائب کا سلسلہ اور نیا قائم ہوگیا۔ پس آپ نے تو ایک گونہ مصائب ہی سے گھبرا کر خدا کا انکار کیا تھا کہ وہ مصائب کیوں نہیں ٹال دیتا، اب اس دوگونہ رنج و عذاب سے گھبرا کر اور کس سے انکار کی ٹھہرے گی؟ مادہ کی خدائی سے تو آپ اس لئے منکر ہیں کہ وہ جاہل و بے تمیز ہے، علم والے خدا کو پہلے ہی چھوڑ دیا تھا، اس لئے اس اب تمیز داروں میں ایک آپ ہی خود رہ جاتے ہیں تو مناسب ہے کہ مصائب نہ ٹلنے کی صورت میں اپنے ہی نفس کو ملامت کیجئے اور اسی پر لعنتیں بھیجتے رہئے کہ درحقیقت وہی آپ کو چین سے نہیں بیٹھنے دیتا۔

دوسرے یہ کہ جب تمام شرور و حوادث کا سرچشمہ مادہ کی حرکت ہے اور خود انسان اس مادہ ہی سے بنا ہے جو مرتے دم تک اس کا پیچھا نہیں چھوڑے گا تو لازمی ہے کہ مصائب بھی دمِ واپسیں تک انسان کا ساتھ نہ چھوڑیں اور ساتھ ہی انسان کو ان کے دفعیہ کی قدرت بھی نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں دفع مصائب کے معنی یہ ہوں گے کہ انسان میں مادہ نہ رہے اور دوسرے معنی یہ ہوں گے کہ خود انسان ہی باقی نہ رہے۔

پس مصائب کے خاتمہ کے یہ معنی ہوں گے کہ انسان کا خاتمہ ہو جائے۔ اس صورت میں ایک مادہ پرست دہریہ وجودِ خداوندی کا انکار کرے یا اقرار، سلسلۂ آفات میں کیا فرق پڑا؟ پس اگر وجودِ خداوندی کے اقرار سے مصائب نہیں ٹل سکتیں تو انکارِ خداوندی سے بھی نہیں ٹل سکتیں۔

رہا یہ کہنا کہ مادیات کی سائنٹفک ایجادات اور انسان کے عقلی اور سائنسی تصرفات نے مصائب

کا خاتمہ کر دیا ہے ''دروغ گویم برروئے تو'' کا مصداق ہے۔ پچاس سال سے سائنٹفک ایجادات کا زور ہوا ہے تو آپ اگر مادہ کی طرح بے شعور نہیں ہیں اور کچھ بھی دنیا کی اگلی اور پچھلی تاریخ سے واقفیت رکھتے ہیں تو آپ ہی بتلائیں کہ دنیا کا امن وسکون ان ترقیات سے پہلے برقرار تھا یا اب ہے؟ صحتیں اور طاقتیں پچاس سال پہلے کی اچھی تھیں یا اب کی اچھی ہیں؟ آج بھی پچھلے بڑے بوڑھے اب کے نوجوانوں سے صحت وطاقت میں بہتر ہیں یا قصہ برعکس ہے؟ دلوں کی بے چینیاں اور اضطراب آج زیادہ ہیں یا پہلے زیادہ تھے؟ بیماریوں اور نئی سے نئی بیماریوں کے اعداد وشمار آج زیادہ ہیں یا پہلے تھے؟ ہسپتالوں اور ڈاکٹروں کی کثرت آج ہے یا آج سے پہلے تھی؟ دواؤں کا استعمال غذاء کی طرح آج ہو رہا ہے یا پہلے تھا؟

پس جس دور کی صحت دواؤں پر رہ گئی ہو، جس قرن کی طاقت اوزاروں اور آلات پر رہ گئی ہو ،جس دور کی قوتِ حافظہ اور قوتِ دماغی پاکٹ بک اور نوٹس بک پر رہ گئی ہو، جس زمانہ کا فہم وعلم پروپیگنڈہ پردائر ہو، جس دور میں مرض اصلی اور صحت عارضی رہ گئی ہو، جس دور کی عمریں تک گھٹ رہی ہوں، اس دور کو برخود قابو یافتہ دور کہا جائے گا یا انتہائی عاجز وبے بس اور تاریک دور کے لقب سے یاد کیا جائے گا؟

انفسی آفات کو ایک طرف رکھئے، آفاقی مصائب ہی کو لے لیجئے کہ وہ اس دور میں گم یا کم ہوگئیں ہیں یا اپنی سینکڑوں انواع کے ساتھ دنیا میں جم گئی ہیں۔ کیا زلزلے آنے بند ہوگئے؟ کیا اسی مختصرسی وقریبی مدت میں ہندوستان ہی میں کوئٹہ اور بہار کے زلزلے، ترکی کے روز افزوں زلزلے، ماہر سائنس جاپان کے روز روز کے زلزلے ہماری نگاہوں کے سامنے نہیں؟ کیا دشمنوں کے خوف اور باہمی ہراس سے انسانیت محفوظ ہوگئی؟ کیا عظیم جنگوں سے ہر وقت دنیا کے ملک لرز نہیں رہے ہیں؟ کیا مہلک آلات وایجادات پر خدا کا مال بے دریغ صرف نہیں ہو رہا ہے؟ جس سے لاکھوں انسان تباہ وبرباد ہوئے اور ہو رہے ہیں، اور کیا ہر ملک کا دوسرے کے مقابلہ میں خواب وخور بھی بدمزہ نہیں بن گیا ہے؟ کیا فاقہ کشوں کی تعداد آج بمقابلہ سابق کے زیادہ نہیں ہے کہ آج قومیں اور ملک روٹی، روٹی پکار کر روٹی کو رو رہے ہیں اور کتنی ہی سلطنتوں کی بنیادیں ہی روٹی کے نعرہ پر قائم ہوگئی ہیں؟

کیا آج صرف ہندوستان ہی میں تین کروڑ سے زیادہ انسان فاقہ کشی میں مبتلا نہیں ہیں؟ کیا پھلوں اور فصلوں پر ژالہ باری اور خشک سالی کی مصیبت ختم ہوگئی ہے؟ کیا ٹڈی دل کے خطرات انسانی کھیتوں کے لئے تشویش افزا نہیں بنے ہوئے ہیں جن کے انتظام سے حکومتیں تک عاجز ہو رہی ہیں؟ کیا موت کے اعداد و شمار میں آج کمی ہوئی ہے یا زیادتی ہوگئی ہے؟

تعجب ہے کہ آج کے ترقی یافتہ دور کی ان صد انواع تباہیوں کے اعداد و شمار جو اخبارات میں شائع ہوتے رہتے ہیں یا تو آپ کی نگاہوں سے اوجھل ہیں یا آپ تجاہل سے کام لے رہے ہیں۔

اگر آپ کے کہے کے مطابق انجکشنوں اور ٹیکوں کی وجہ سے بالفرض آج انسان چیچک، ہیضہ، طاعون کی وباء سے کم مرتے ہیں تو ان کی جگہ سائنٹفک ایجادات کی وباؤں نے سنبھال لی ہے، نئے آلاتِ جنگ، گیس، بم، گن وغیرہ سے ایک منٹ میں اتنے انسان مرجاتے ہیں کہ ان امراض سے مہینوں اور برسوں میں بھی نہیں نمٹ پاتے تھے، جیسا کہ ۱۹۱۴ء اور ۱۹۳۹ء کی جنگوں میں کٹنے والوں کی تعداد کروڑوں تک پہنچی ہوئی ہے اور یہ تو پھر حالتِ جنگ ہے حالتِ امن میں روزانہ لاریوں کی لوٹ پوٹ، موٹروں کی ٹکر، ریلوں کے ٹکراؤ اور ہوائی جہازوں کے گراؤ سے تباہ و بربادی کے اعداد وشمار بھی جنگوں کے مقتولوں سے کم نہیں ہوتے۔

مسٹر نمبار کمیونسٹ لیڈر نے اپنی تقریر میں کہا جو اخبار الجمعیۃ ۲۹ رمئی ۱۹۵۲ء میں شائع ہوئی ہے:

> گذشتہ پانچ سالوں میں یہاں ریلوے حادثات میں چار ہزار ایک سو ستر اشخاص ہلاک وزخمی ہوئے۔

پھر اسی نمبر میں ہے کہ:

> ہندوستان میں تین لاکھ نوسو اڑتیس موٹر گاڑیاں ہیں، ان میں سے ایک لاکھ پینتالیس ہزار دو سو نوے کاریں ہیں۔ ۱۹۵۰ء اور ۱۹۵۱ء میں تیس ہزار حادثے ہوئے ہیں جن میں دو ہزار اشخاص ہلاک اٹھارہ ہزار زخمی ہوئے، بقیہ حادثات دوسرے اسباب سے ہوئے۔

یہ محض تیز رَو سواریوں کے طفیل میں حوادث ہوئے، دوسرے سائنٹفک آلات کے علاوہ ہوائی جہازوں سے حادثات، نئی غذاؤں، نئی دواؤں، نئے معدنیات سے حادثے اس کے علاوہ ہیں۔ استعمالی سامانوں کے حادثے شمار میں نہیں آتے مثلاً برقی روشنی سے اندھوں اور ضعیف البصر وں کی

تعداد کس حد تک پہنچ گئی ہے اور کتنے انسانوں کو عینکوں کا محتاج بنا دیا ہے جس کا رونا روزانہ اخبار روتے رہتے ہیں۔ مصنوعی غذاؤں، مصنوعی دودھ گھی اور پھل پھول نے پیٹ چلا دیئے ہیں جو بجائے خود مصیبتوں کی ایک مستقل بنیاد ہے۔ بقول لسان العصر اکبر مرحوم کے:

پانی پینا پڑا ہے پائپ کا　　حرف پڑھنا پڑا ہے ٹائپ کا
پیٹ چلتا ہے آنکھ آئی ہے　　شاہ ایڈورڈ کی دہائی ہے

بہر حال سائنٹفک ایجادات نے اگر مذکورہ امراض کو کچھ کم کر دیا ہوگا تو اس کمی کو خود پورا کر دیا ہے۔ اگر بقول آپ کے ریلوں کی وجہ سے غلہ کی درآمد برآمد کے باعث قحط سے لوگ نہیں مرتے (دراں حالیکہ یہ محض غلط ہے) تو خود ریلوں کے ٹکرا جانے سے ایک ہی وقت میں ان ساری عافیتوں کا کفارہ ہو جاتا ہے۔ اگر ہوائی جہازوں سے نقل وحرکت میں آسانی، عجلت اور اس کی بدولت کاروبار میں ترقی ہوئی ہے تو خود ہوائی جہازوں کے گرنے یا آتش زدہ ہو جانے سے کیسے کیسے قیمتی سائنس داں اور برخود غلط مادّی حرکتوں سے مصیبتوں کا خاتمہ کر ڈالنے والے دم کے دم میں لقمۂ اجل ہو جاتے ہیں۔

پھر ان تیز رو سواریوں کی بدولت آناً فاناً جو آب وہوا بدل کر مزاجوں کو فاسد اور ضعیف کرتی ہے اور اس مخلوط اور مرکب قسم کے امراض بدنوں میں نشو نما پا رہے ہیں وہ بجائے خود ایک عظیم آفت ہے۔ مزید برآں اگر ریلوں سے دوسرے ممالک کے پھل پھول منتقل ہوتے ہیں تو ان ممالک کے امراض بھی منتقل ہوتے ہیں۔ ہندوستان میں آتشک کو کوئی جانتا بھی نہیں تھا لیکن یورپ کے مادہ کے یہاں منتقل ہونے سے اس کی وہاں کی مقامی خاصیتیں بھی یہاں منتقل ہوئیں۔

غرض آج کی سائنٹفک ایجادات وترقیات سے آفات ومصائب نہیں مٹ گئیں صرف ان کی صورتیں بدل گئی ہیں، بلکہ ان میں متعدد انواعِ مصائب کے اضافے بھی ہو گئے ہیں۔ پس یہ کہنا تو ایک حد تک صحیح ہے کہ مصیبت مادہ کی حرکت کا نام ہے مگر یہ کہنا کہ اس کا علاج بھی اسی مادہ کو حرکت میں لاتے رہنا ہے، غلط ہے۔ کہ یہ مرض کو ڈبل مرض سے دفع کرنا ہے جو دفعیہ نہیں بلکہ اضافہ ہے۔ اس سے آپ خود بھی اندازہ کر سکتے ہیں کہ سائنس نے مصائب کو کم کر دیا ہے یا بڑھایا ہے اور

سائنٹفک ایجادات نے انسان کو بامِ ترقی پر پہنچایا ہے یا حضیضِ ذلت میں ڈھکیل دیا ہے؟ بلکہ اگر آپ غور کریں تو وہی ممالک زیادہ تر تباہی زدہ اور موت کے کنارے پر ہیں جن میں سائنسی حکمرانی زیادہ ہے، جیسے یورپین ممالک۔

آپ کی سطح پرست نگاہ نے تو اتنا دیکھ لیا ہے کہ ان کے ہاتھ میں سائنس اور مادی فنون ہیں لہٰذا ان کی ہر ادا کی نقالی کرنی چاہیئے اور آپ کو ان کی ہر ایک ادا بھانے لگی، مگر یہ درحقیقت ان کے جوتے کا زور اور ان کے اقتدار کا اثر ہے کہ دماغ ماؤف ہو کر ان کی برائیوں اور ان کے برے انجامِ دنیا وعقبیٰ کو نہیں دیکھ پاتے، اخبارات میں ان کی داستانِ ہلاکت وغم پڑھیئے جس کو وہ خود رو رو کر بیان کرتے ہیں، اور گویا دوسروں کو مطلع کرتے ہیں۔ ع

من نہ کردم شما حذر بکنید

اور پھر اپنے نظریہ پر نظرِ ثانی کیجئے۔

اب اگر آپ ان سائنسی آفات ومصائب کو انسانوں کے گناہوں کی سزا نہیں کہتے تو انسانوں کے افعال کے ثمرات تو کہیں گے، کیونکہ یہ اختیاری مصائب تو ان کے اختیاری افعال ہی نے پھیلائے ہیں تو آخر اس تعبیری فرق سے حاصل کیا ہوا؟ کیا حقیقت بدل گئی اور انسانوں کے افعال پر نیک وبد ثمرات مرتب نہ ہوئے؟ آپ اگر اسے قہرِ الٰہی نہیں کہتے تو مذہب کہتا تھا تو از جارفتہ افعال کا انجامِ بد تو کہیں گے، تو اس سے نفسِ حقیقت پر کیا اثر پڑا؟ مصائب بھی باقی رہیں اور ایک حد تک انسانی افعال کا ثمرہ بھی ثابت ہوئیں، مگر بہر صورت خدائے برتر کے وجود سے انکار کرنے نے آپ کے مصائب کا خاتمہ نہ کیا، یعنی عبدیت کے مذہب کو خیر باد کہہ کر اگر آپ نے دہریت کا مذہب اختیار کیا تھا تو اس نے بھی خاتمۂ مصائب میں آپ کی کوئی مدد نہ کی۔

اس بحث سے جہاں مصائب کے بارہ میں دہریوں کے نظریات لچر ثابت ہوتے ہیں وہیں دہریت کا مذہب بھی خود بخود بودا اور کمزور ثابت ہوتا ہے، کیونکہ یہ واضح ہو جاتا ہے کہ نہ اس کی بناء صحیح نظریات پر ہے نہ واقعات پر، بلکہ محض شکوک وشبہات پر ہے اور اسی لئے مستقلاً اس مذہب کے ابطال کی ضرورت بھی نہیں، کیونکہ مذہب کی بنیاد ایک غیبی حقائق کے علم پر ہوتی ہے جو چند واقعی اور موجود

چیزوں کا پتہ دیتا ہے، جیسے خدا کا وجود، آخرت کا وجود، جنت ودوزخ کا وجود، حشر ونشر کا وجود، ملائکہ کا وجود وغیرہ، اور ایک عملی پروگرام پر ہوتی ہے جو ان غیبی واقعات کے علم ویقین کا مقتضا ہوتا ہے اور یہ دونوں چیزیں یعنی عقیدہ وعمل مثبت اور وجودی ہیں جو ہونے پر مبنی ہیں نہ ہونے پر نہیں، یعنی وجود پر عقیدہ وعمل کی تعمیر کھڑی ہوتی ہے نہ کہ عدم پر۔

پس مذہب درحقیقت وجودی شئے کا نام ہوا جس کا جاننا اور ماننا ایک فطری امر ہے، اسی لئے پوری دنیا اس بنیادی عقیدہ وعمل کو مختلف پیرایوں سے جانتی اور مانتی چلی آ رہی ہے۔

لیکن شک وشبہ کی بناء پر انکارِ خدا یا انکارِ افعالِ خداوندی وغیرہ کوئی وجودی اور مثبت چیز نہیں کہ نہ وہ کسی واقعہ کی خبر دیتا ہے نہ کسی واقعی چیز کو عمل میں لاتا ہے، بلکہ اگر پتہ دیتا ہے تو نہ ہونے کا، نہ کرنے کا، اور ظاہر ہے کہ نہ ہونا اور نہ کرنا جو عدمِ اشیاء اور عدمِ افعال ہے یعنی تعلّل اور تعطل ہے، کوئی مذہب ہی نہیں ہوسکتا جس کو پرکھا جائے اور پرکھ کر قبول کا فیصلہ کیا جائے۔ کیونکہ اگر شئے سامنے لائی جائے تو اس کے صحیح وغلط ہونے کا دلائل سے فیصلہ کیا جاسکتا ہے، لیکن اگر لا شئے سامنے رکھ دی جائے تو اس کے بارہ میں حق وباطل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ تحقیق وابطال کی ضرورت لاحق ہو۔ پس اقرار تو مذہب ہوگا کہ وہ خود بھی وجودی شئے ہے اور وجودی چیزوں کا پتہ دیتا ہے، لیکن انکار کوئی مذہب ہی نہیں کہ نہ وہ خود وجودی شئے ہے نہ وجودی اشیاء کا پتہ دیتا ہے۔ اس لئے اس کا ابطال بھی غیر ضروری ہے۔

بہر حال مصائب کے پیش نظر ان دہریت نوازوں نے انکارِ خدا کی راہ اختیار کر کے عدم کی راہ لی ہے وجود کی نہیں، کہ ان کا کوئی نظریہ قابل بحث اور مستحق غور وفکر ہو۔ پس اس مذہب کے ابطال کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ کوئی مذہب ہی نہیں جس کی جانچ پڑتال کی جائے۔

لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ جواب کی یہ پوزیشن محض الزامی ہے جس سے مخالف کا مذہب تو قابل اعتراض یا باطل ثابت ہوسکتا ہے لیکن اس سے مذہبِ حق کا اثبات نہیں ہوتا اور نعمت ومصیبت کی حقیقت یا حق تعالیٰ شانہٗ کی جانب سے نعمت ومصیبت کے ورود کی کیفیت یا اس منعم حقیقی سے نعمت کے علاقے اور اس جبار وقہار سے مصیبت کے ربط کی نوعیت نہیں کھل سکتی، جس سے قلوب کی تسکین

اور طمانینت کا تعلق ہے اور جس کا سائلوں کی طرف سے مطالبہ ہے۔

اس لئے ضرورت ہے کہ تحقیقی رنگ میں نعمت ومصیبت کی حقیقت سے پردہ اٹھایا جائے تاکہ دہریوں کے اس انکار کی مضحکہ خیزی بھی واضح ہو جائے، اور مصائب کو دہریت یا انکارِ خدا کا ذریعہ بنانے کی ناکامیاب اسکیم پر دہریوں کو نظر ثانی کا موقع مل سکے۔ نیز اس سلسلہ میں انہوں نے ذاتِ بابرکات کا صفاتِ کمال رحم وکرم، عدل وحکمت اور قدرت ومالکیت وغیرہ کے بارہ میں وسوسہ ڈالنے کی جو کوشش کی ہے اس کا بھی استیصال ہو جائے۔

تحقیقِ مسئلہ اور اس کے اجزائے ترکیبی

مسئلہ کی حقیقت سمجھنے کے لئے اس پر غور کیجئے کہ دنیا کی تمام ملتوں کا (باستثناءِ چند دہریت زدہ افراد) اجماعی دعویٰ ہے کہ یہ عالم نو پید اور حادث ہے، جن مشرک ملتوں نے اس کی قدامت یا ازلیت کی طرف رخ بھی کیا ہے تو وہ صرف زمانہ کے لحاظ سے یعنی صرف قدمِ زمانی تسلیم کیا ہے لیکن ذات کے لحاظ سے وہ بھی اسے حادث اور نوزائدہ کہنے سے گریز نہیں کرتے۔ اس لئے اس اجماعی نظریہ سے وہ بھی کلیۃً الگ نہیں کہ یہ عالم حادث ہے، جس نے معدومیت سے موجودیت کا جامہ پہنا اور کتمِ عدم سے بقعۂ وجود میں قدم رکھا ہے۔

نظر بریں یہ عالم نہ تو وجودیٔ محض ہی کہلایا جا سکتا ہے کہ وجود اس کی اصلیت ہی نہیں ورنہ ہمیشہ سے موجود ہوتا اور نہ عدمیٔ محض ہی پکارا جا سکتا ہے کہ بہر حال تخلّق کے بعد وجود اور موجودگی لئے ہوئے ہے ورنہ کسی طرح بھی ساحتِ وجود میں قدم نہ رکھ سکتا۔

وجود وعدم اور حدوث وقدوم

لامحالہ اسے وجود وعدم سے مرکب ماننا پڑے گا، جس میں بحالتِ عدم تو قبولِ وجود کی صلاحیت ہوگی اور بحالتِ وجود فنا وعدم کی قابلیت۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے ہر کم وکیف میں وجود وعدم کے متضاد اثرات ہمہ وقت نمایاں نظر آتے ہیں۔ اگر یہ عالم وجودِ محض ہوتا تو اس پر عدمی آثار کبھی نہ طاری

ہو سکتے اور اگر عدمِ مطلق ہوتا جیسا کہ پہلے تھا تو بحالتِ عدم اس سے وجود کے آثار مترشح نہ ہو سکتے۔ لیکن جب کہ ایک عدمی چیز وجود میں آئی جس کی اصلیت عدم تھی اور ایک عارضی وجود سے موجود ہوگئی جو اس کی ذات میں نہیں، تو جہاں اس میں عارضی وجود کے اثرات نمایاں ہونے ضروری تھے وہیں اس کے عدمِ اصلی کی خصوصیات باقی رہنی بھی ضروری تھیں۔

اس عالم کی خاصیت بے ثباتی اور بے استقراری ہے

اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس عالم کے جزو جزو اور جزئی جزئی کو کبھی ایک حال پر قرار نہ ہو، کیونکہ ایک حال یا تو وجود اور بقاءِ محض ہے یا عدم اور فناءِ محض، لیکن یہ عالم جب کہ وجود وعدم دونوں سے مخلوط ہے تو بقاء کی کشاکشی قائم رہے، جو اسے ایک حال پر نہ رہنے دے۔ کبھی وجودی کیفیات غلبہ پائیں اور کبھی عدمی خصوصیات ابھر آئیں۔ اس لئے ایک بدیہی دعویٰ ہوگا کہ اس دور نگے جہاں کی جبلی خصوصیت تلون اور بے استقراری ہے، کہ نہ وہ ایک حال پر قرار پکڑ سکتا ہے اور نہ اس کی جزئیات کو کبھی بقائے دوام یا ایک حال میسر آ سکتا ہے۔ چنانچہ علویات ہوں یا سفلیات، عناصر ہوں یا موالید، پھر ان کے اجزاء ہوں یا جزئیات، ان کے ہر کم وکیف کو عروج ونزول، رفعت وپستی، تعمیر وتخریب، حرکت وسکون، بننے بگڑنے، گرنے اور ابھرنے اور بالفاظِ مختصر ہونے اور نہ ہونے کی متضاد کیفیات نے ہر طرف سے گھیر رکھا ہے، اور گویا ساری ہی کائنات اس تضاد احوالی کے سبب عالمِ اضداد بنی ہوئی ہے۔

کائنات کا وجود محدود اور عدم غیر محدود ہے

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی مخفی نہ رہے کہ کائنات کی اس دوحالی اور وجود وعدم کی دوکیفی میں سے یہ دونوں حالتیں یکساں اور مساوی نہیں ہیں، بلکہ جب اس کا عدم اصلی اور وجود عارضی ہے تو اس کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ اس کے عدم پر تو بے نہایت زمانہ گذرا ہے جس کی کوئی حد نہیں، لیکن وجود کی نمود ایک خاص وقت سے ہوئی ہے، جس کی ایک حد ہے۔ اور پھر اسی نہج پر یہ عارضی الوجود کائنات

عارضی ہستی رکھنے کے سبب اس کا بھی امکان رکھتی ہے کہ ماضی کی طرح مستقبل میں بھی ناپید اور بے نہایت زمانوں تک عدم کے پردوں میں جا چھپے۔

پس جس طرح وہ ازلی العدم تھی اسی طرح ابدی العدم بھی ہو سکتی ہے، ورنہ اگر اس کا ازل سے ابد تک موجود ہی رہنا ضروری ہو، گویا اسے بقائے دوام میسر ہو تو پھر اسے عارضی الوجود یا حادث کہنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے، کیونکہ عارضی کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ اسکے اول و آخر اور سابق و لاحق میں عدم کی ظلمت پیوست ہو۔

پس جب اس کائنات کے ازل اور ابد دونوں میں عدم نکلتا ہے صرف درمیان میں ایک عارضی وجود کی نمود ملتی ہے تو بے تکلف باور کیا جا سکتا ہے کہ اس عالم کا وجود تو محدود اور قلیل ہے اور عدم غیر محدود اور کثیر ہے۔ اشیاء کے ابتدائی عدم کے بارے میں حدیثِ نبوی میں ارشاد ہے:

كان الله و لم يكن معه شيء فخلق خلقه...... الخ

اللہ تھا اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی، پھر اس نے اپنی مخلوق کو پیدا کیا۔

اور انتہائی عدم کے بارے میں قرآن نے ارشاد فرمایا:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ .

ہر چیز فنا ہونے والی ہے بجز اس کی ذات کے۔

اور

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ.

زمین کی ہر چیز فنا ہو جانے والی ہے اور باقی رہے گی صرف اس ذوالجلال والاکرام کی ذات۔

کائنات کے خود وجود میں انواعِ عدم کی آمیزش

پھر یہ محدود وجود صرف زمانہ ہی کے لحاظ سے محدود نہیں بلکہ اپنے ظرف کے لحاظ سے بھی چند در چند حد بندیوں میں گھرا ہوا ہے اور اوپر سے کتنے ہی شوائبِ عدم سے بھی خالی نہیں۔ یعنی خالص بھی نہیں بلکہ اس میں اس درجہ عدموں کی آمیزش ہے کہ اسے وجود کہنا بھی گویا مجازِ محض ہے، حقیقت نہیں، جب کہ وہ اس وجود کے ہوتے ہوئے بھی متعدد جہات سے گویا معدوم ہی ہے، کیونکہ جب

ہر شئے کا یہ وجود محدود ہے تو اس کے معنی یہی ہو سکتے ہیں کہ وہ ان حدود کے اندر اندر تو ہے اور باہر نہیں ہے، اگر حدود سے باہر بھی موجود ہو گویا غیر محدود ہو تو پھر اسے محدود و متناہی کون کہہ سکتا ہے؟

پس گویا ہر محدود الوجود چیز حدود سے باہر خود اپنا عدم چاہتی ہے ورنہ اسے محدود کہنا لغو ہو جائے گا۔ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ ان محدود الوجود اشیاء کی حدودِ وجود میں کوئی بھی دوسری چیز گھس کر موجود نہیں کہلائی جاسکتی ورنہ اس تداخلِ وجود کے بعد ان دونوں کا تعدد اور تمیز باقی نہیں رہ سکتا، اور وہ دو دو نہیں رہ سکتیں، کہ ایک کو پہلی اور دوسری کو دوسری کہا جائے۔

اس لئے یوں کہنا چاہئے کہ یہاں کی ہر محدود الوجود چیز اپنی حدودِ وجود میں ہر دوسری چیز کا عدم چاہتی ہے، مثلاً پانی ہونا اس کے آگ نہ ہونے کی دلیل ہے اور آگ ہونا اس کے پانی نہ ہونے کی۔ ورنہ اگر پانی پانی رہتے ہوئے بھی آگ رہے تو پھر انہیں آگ اور پانی کے دو ناموں سے یاد کیا جانا یا دو حقیقتیں شمار کرنا لغو اور خلافِ حقیقت ہو جائے۔

پس یہ محدود الوجود اشیاء موجود ہو کر بھی پوری طرح موجود نہیں ہیں، کیونکہ اندرونِ حدود تو غیر کا عدم چاہتی ہیں اور بیرونِ حدود اپنا عدم۔ ظاہر ہے کہ ان تحدیدات ہی نے اس عالم کے اجزاء جزئیات کو ایسا قلیل و علیل بنایا ہے کہ ان کا وجود بھی ہم رنگِ عدم ہو گیا، ورنہ نفسِ وجود جس میں کوئی تحدید اور تناہی نہیں ہے، نہ قلت زدہ ہے نہ علت زدہ۔

پس اب خود غور کرلو کہ جو عالم اپنے وجود سے پہلے بھی معدوم ہو اور وجود کے بعد بھی معدوم ہوسکتا ہے، پھر بحالتِ وجود اپنے سے باہر بھی معدوم ہو اور اپنے اندر بھی اپنے ہی دوسرے اجزاء کا عدم سنبھالے ہوئے ہو، پھر یہ چھٹ پٹا وجود بھی خود اپنا نہ رکھتا ہو بلکہ دوسرے کا اور وہ بھی عارضی طریقہ پر لئے ہوئے، جسکے سلب ہو جانے کا ہر وقت امکان ہو، گویا موجود ہونے کے باوجود بھی مختلف جہات سے معدوم ہی معدوم ہو، تو غور کرو کہ ایسے عدم نما موجود میں وجود کا غلبہ ہوگا یا عدم کا؟ آثارِ وجود اس پر غالب ہونگے یا آثارِ عدم؟ ظاہر ہے کہ جب اس عالم کے ذرہ ذرہ میں مختلف جہات سے عدم کے دھارے چل رہے ہیں تو ایسی اشیاء کی ذوات، صفات، افعال اور تمام احوال سے وجودی خاصیتیں تو نہایت ہی قلیل و علیل ظاہر ہوں گی اور عدمی خواص و آثار کا ہر طرف سے غلبہ اور ہجوم ہوگا۔

آثارِ وجود وعدم

اور یہ ظاہر ہے کہ ہر چیز کا وجود تو خیر ہے اور عدم شر، اس کا ہونا تو ہنر اور کمال ہے اور نہ ہونا عیب ونقص ہے، اس لئے جس چیز پر وجود کا نام لگ جاتا ہے وہ ہنر ہو جاتی ہے اور جس پر عدم کی نسبت آجاتی ہے وہی عیب ہو جاتی ہے۔ مثلاً انسان جو اس جہان کا چشم و چراغ ہے بلحاظ ذات اس کا وجود ہونا تو اس کے حق میں کمال سمجھا جاتا ہے اور مٹ جانا اور فنا ہو جانا نقصان، اس لئے اس کے ہونے پر تو خوشیاں منائی جاتی ہیں اور نہ رہنے پر ماتم کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اس کے اوصاف واخلاق کو لے لیجئے تو ہر وجودی خلق جس میں ہونا داخل ہے کمال، اور اس کی عدمی جانب جس کی حقیقت نہ ہونا ہے عیب اور نقص ہے۔ مثلاً اس میں علم، عدل، سمع، بصر، کلام، قدرت اور اقتدار کا ہونا کمال ہے اور اس کے برعکس جہل، ظلم، بہرہ پن، اندھا پن، گونگا پن، عجز اور پستی میں عیب اور نقص ہے، یا اخلاق کے سلسلہ میں مثلاً سخاوت، شجاعت، حلم، مروت، حیا، ضبطِ نفس، صبر اور تحمل وغیرہ کا ہونا تو کمال ہے لیکن نہ ہونا یعنی ان کے برعکس عدم ضبطِ نفس اور عدمِ صبر وتحمل، جن کے مثبت القاب بخل وجبن، بزدلی، جفا، فحش از خود رفتگی اور جزع وفزع ہیں، عیب اور نقص ہے۔ یا احوال وکیفیات کے سلسلہ میں مثلاً صحت وتندرستی، سرور ونشاط، بشاشت وانبساط، دل جمعی، پختگی، سیر چشمی وغیرہ کا ہونا تو کمال ہے لیکن نہ ہونا یعنی ان کی عدمی جانبیں جن کے القاب مرض، غم والم، انقباض، گھٹن، ضیق، پراگندگی، تذبذب، تلون، ڈانواڈول رہنا اور احتیاج وغلامی وغیرہ ہیں، عیب ونقص ہے۔

اسی طرح انسانی افعال کے سلسلہ میں صدقِ مقال، ایثار واحسان، تقویٰ وطہارت اور عبادت وغیرہ کا ہونا تو کمال ہے لیکن نہ ہونا یعنی ان کی عدمی جانب جس کا نام کذب، خود غرضی، بے فیضی، فجور، کدورت، غلاظت اور بغاوت وسرکشی ہے عیب اور نقص ہے۔ غرض انسان کی ذات وصفات احوال وکیفیات، اقوال وافعال وغیرہ میں وجودی جانب کمال ہے اور عدمی جانب نقص وعیب، جس کا حاصل یہ ہے کہ جس چیز پر بھی وجود کی نسبت لگ جاتی ہے وہ کمال بن جاتی ہے۔

مخزنِ وجود خدا کی ذات اور منبعِ عدم مخلوق ہے

ہاں مگر جب کہ یہ واضح ہوگیا کہ اس حادث اور نو پید عالم میں وجود خود اپنا ذاتی نہیں اور اسی لئے وہ حادث ہے ورنہ وجود ذاتی ہوتے ہوئے یہ عالم کبھی بھی معدوم نہ رہتا اور نہ معدوم ہوتا کہ ذات سے ذاتیات کبھی جدا نہیں ہوسکتیں، اور یوں بھی ہر چیز کو وجود فطرۃً مطلوب و مرغوب ہے جسے وہ از خود کبھی نہیں چھوڑ سکتی، اور عدم فطرۃً مبغوض ہے جسے وہ از خود کبھی اختیار نہیں کر سکتی، تو اس کے معنی صاف یہی ہو سکتے ہیں کہ اس میں وجود کہیں اور سے آیا ہے ورنہ اسے حادث کون کہتا۔

لیکن جہاں سے بھی آیا ہو وہاں بھی یہ وجود عارضی اور عطاءِ غیر ہی ہو تو مخزنِ وجود اور معطیٔ وجود بھی معدوم الاصل ہونے میں اس عارضی الوجود کائنات کا ہمرنگ ہو جائے گا اور خود اسے بھی موجود ماننے کے لئے کسی اور موجودِ اصلی کی تلاش کرنی پڑے گی، جس سے تسلسل محال کا بے نہایت سلسلہ قائم ہو جائے گا جو ناممکن ہے۔ اس لئے لامحالہ سلسلۂ وجود کسی ایسے ہی معطیٔ وجود پر ختم کر دینا پڑے گا جو اپنا ذاتی اور خانہ زاد وجود رکھتا ہو اور اپنی ہستی یا موجودگی میں کسی غیر کا دستِ نگر نہ ہو، بلکہ ایسا موجودِ اصلی ہو کہ اس کی ذاتی شان ہی وجود اور از خود موجودگی ہو، اور پھر اس کا وجود بھی ایسا اصلی اور کامل ہو کہ کسی آن اس پر عدم یا عدمی آثار کا شبہ تک نہ کیا جا سکے، نہ اس کے اندر عدم کا شائبہ ہو، نہ باہر، نہ اس کے اول عدم ہو نہ آخر، نہ ظاہر میں عدم ہو نہ باطن میں، وہ اپنے اندر بھی خود سے ہی موجود ہو اور باہر بھی، بالفاظِ دیگر اس کا وجود لامحدود وہی اول ہو اور وہی آخر ہو، وہی ظاہر ہو اور وہی باطن۔ کیونکہ اندر سے ہونا اور اپنے سے باہر نہ ہونا، یا اول میں ہونا اور آخر میں نہ ہونا، یا آخر میں ہونا اور اول میں نہ ہونا، غرض ازل میں ہونا اور ابد میں نہ ہونا یا بالعکس، وہی حد بندی ہے کہ ایک جہت میں وجود ہو اور ایک میں نہ ہو، گویا عدم ہو جس سے شئے ناقص الوجود اور عارضی الوجود کہلاتی ہے اور یہ بلاشبہ لاتناہی اور لاتحدیدی کے منافی اور خلاف ہے، جس سے موجود مطلق کو بری ہونا چاہئے، ورنہ وہ علی الاطلاق موجود یا موجودِ مطلق نہ رہے گا۔

غرض کوئی جہت بھی واجب الوجود میں عدم کی نہ ہو، ظاہر ہے کہ ایسا ہی موجودِ مطلق یا موجودِ

اصلی جو خود تو سماتِ عدم سے منزہ ہو اور دوسرے معدومات اس سے وجود کی دولت کما کر عالم نام پائیں، خدا اور مالک الملک ہے۔ پس جہاں بھی وجود کا کوئی قوی ضعیف اثر پہنچے گا وہ اسی کی ذات بابرکات کا پرتو ہوگا، اور اسی سے آئے گا کہ وجود کا نور موجودِ اصلی کے سوا اور کہیں بھی نہیں پایا جا سکتا۔ اسی لئے قرآن حکیم نے ذاتِ بابرکات حق سبحانہٗ وتعالیٰ کی حقیقی شان وجود وثبوت ہی بیان کی ہے اور دوسرے کو وجود دینا اسی کا خاصہ بتلایا ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے:

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ هُوَالْحَقُّ وَاَنَّهٗ يُحْيِ الْمَوْتٰى وَاَنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ.

یہ اس سبب سے ہوا کہ اللہ تعالیٰ ہی ہستی میں کامل ہے اور وہی بے جانوں میں جان ڈالتا ہے اور وہی ہر چیز پر قادر ہے۔

دوسری جگہ فرمایا کہ اللہ ہی حق ہے حقیقت ہے اور اصل ہے کہ وہی موجودِ حقیقی اور وجود کی اصل ہے، اس کے سوا سب باطل اور بے اصل ہے جس کی کوئی ذاتی جڑ بنیاد نہیں۔ ارشادِ ربانی ہے:

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهُ هُوَالْحَقُّ وَاَنَّ مَايَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ الْبَاطِلُ.

یہ اس سبب سے ہے کہ اللہ ہی ہستی میں کامل ہے اور جن چیزوں کی اللہ کے سوا یہ لوگ عبادت کر رہے ہیں بالکل ہی لچر ہیں۔

لبید (شاعرِ عرب) کے اس شعر کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سراہا اور فرمایا کہ **واحسن ما قال لبید** (لبید نے کیا خوب کہا ہے):

الا کل شیء ماخلا اللہ باطلٗ وکل نعیم لا محالۃ زائلٗ

ترجمہ: خبردار رہو کہ ہر چیز اللہ کے سوا باطل اور بے اصل ہے اور ہر نعمت یعنی وجودی برکت مخلوق سے لامحالہ زائل ہونے والی ہے۔

اب یہ ظاہر ہے کہ جب مخلوق کی ذات اور اصلیت عدم ٹھہری جس میں ذاتی وجود کا نشان نہیں اور خالق کی ذات وجودِ خالص ہے جس میں عیب اور شر کا نشان نہیں، اور مخلوق کی ذات ایسی منبع نقص وعیب ہے جس میں خیر وکمال کا نشان نہیں، کہ خدائے برتر وجودِ بحت ہے اور مخلوق عدمِ محض اور معدوم الاصل ہے، اور اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ مخلوق میں جتنی بھی خیر ہے وہ خالق سے آئی ہے اور جتنی بھی شر ہے وہ اس کی اپنی ہے۔

اس کی حسی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی گول چوکور یعنی متشکل دھوپ کے نورانی چہرہ کو ارد گرد کا سایہ ہر طرف گھیرے ہوئے ہو جو فی الحقیقت عدم النور ہے جیسا کہ دھوپ نور ہے، بالفاظِ دیگر یہ دھوپ کا گول نورانی کمال ہر طرف سے عدم النور کے عیب ونقص سے گھرا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ اس شکل کے چاروں طرف تاریکی اور اس کا یہ ظلماتی عیب آفتاب کا فیض تو ہو نہیں سکتا کہ وہاں تو صرف نور وضیا ہی کا خزانہ ہے، اس لئے وہ نور ہی کا معطی ہے جس میں ظلمت اور عدم النور کا نشان نہیں۔ پھر اس کے سوا کیا کہا جائے کہ اس شکل کی یہ ظلمت یعنی گرداگرد کی عدمِ نورانیت خود اس کی اپنی ہی ہے جو اس کی ذات میں قدیم سے سرایت کئے ہوئے تھی، مگر وہ نمایاں جب ہی ہوئی جب اس پر آفتاب کا نورانی سایہ پڑا، اگر آفتاب اپنا نور نہ ڈالتا تو اس شکل کا عدم النور بھی نمایاں نہ ہوتا۔

ٹھیک اسی طرح اس ساری کائنات میں ازل سے عدم ہی کی ظلمت راسخ تھی جس میں وجود کا نشان نہ تھا، صرف قبولِ وجود کی صلاحیت تھی۔ ادھر معطیٔ وجود یعنی موجودِ اصلی اور حضرتِ واجب الوجود جل مجدہ کی ذات بابرکات اول سے وجود کی مالک تھی جس میں عدم کا نشان نہ تھا، جونہی اس نے ان عدمی الاصل ممکنات پر اپنا نورِ وجود فائض فرمایا وونہی ان کی موجودیت کی ہیئتِ کذائی بالکل اسی متشکل دھوپ کی سی ہوگئی جو نور اور عدم النور سے مخلوط تھی، یہ موجودات بھی وجود وعدم سے مرکب اور مخلوط ہوگئے، جن میں وجودِ حق سے چاندنا ہوا، اور وجودی کمالات آئے۔ مگر ہر چہار طرف سے یعنی ابتداء وانتہاء سے، یمین اور شمال سے، اندر اور باہر سے وہ اصلی ظلمت بھی محیط رہی، ظاہر ہے کہ عدم کی ظلمت خالق اور معطیٔ وجود سے تو آئی نہیں کہ وہاں عدم کا نشان ہی نہ تھا، وہاں بھی عدم کے نشانات ہوتے تو وہ موجودِ اصلی اور معطیٔ وجود ہی نہ مانا جاتا۔ اس لئے یہ مخلوق کی عدمی ظلمت خالق سے نہیں آسکتی تو پھر اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ یہ عدم اور عدمی نقائص خود اس مخلوق ہی کے ذاتی عدم سے ابھرے ہوئے مانے جائیں، جس کی اصلیت ہی عدم تھی۔

یہیں سے خالق کی تنزیہہ وتقدیس کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ **سبحان اللہ** کہہ کر ہر نقص وعیب سے اس کی پاکی بیان کی جائے کہ وہاں نقص وعیب کی کوئی اصل ہی نہیں اور **وبحمدہٖ** کہہ کر اس میں ہر قابلِ حمد کمال ثابت کیا جائے کہ ہر کمال کی اصل وہی ہے، اور پھر یہیں سے بشر کی **ھیچمرزی**

اور تواضع کا مسئلہ نکلتا ہے کہ جب وہ اپنی ذات سے عدیم الکمال ہے تو فَلَا تُزَكُّوْٓا اَنْفُسَكُمْ کے تحت ہر فرد بشر کو اپنی ذات سے ہر کمال کی نفی کر کے اپنے ہر کمال کو عارضی، ممکن الزوال اور محض عطاءِ خداوندی سمجھ لینا چاہئے اور جبکہ اس کا خالق واجب الوجود اور موجودِ اصلی ہے تو وَلَهُ الْكِبْرِيَآءُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کا اقرار کر کے ہر بڑائی کرنے اور ہر بڑا بول بولنے کا حق اسی کے لئے تسلیم کرنا چاہئے۔

مخلوق کے لئے استکمال

اور خالق کے لئے استغناء لازم ہے

اور جب یہ کھل گیا کہ موجودِ اصلی کا وجود خالص ہے اور معدومِ اصلی کا عدم خالص ہے، نیز یہ کہ وجودی کمالات سب موجودِ اصلی کے ہیں اور عدمی نقائص سب اس معدوم الاصل کے ہیں تو یہیں سے یہ راز بھی کھل جاتا ہے کہ اس موجودِ اصلی کے وجودی اثرات تو معدومات تک آ سکیں گے مگر ان معدومات کا کوئی عدمی اثر اس کی منزہ ذات تک کبھی نہ جا سکے گا، کیونکہ اثر دینا اور لینا یعنی تاثیر وتصرف جو ایک فعل ہے موجود ہی کا کام ہو سکتا ہے نہ کہ معدوم کا، نیز آنے جانے یا منتقل ہونے نہ ہونے کی صلاحیت وجود ہی میں ہو سکتی ہے کہ وہ ایک حقیقتِ ثابت ہے نہ کہ عدم میں کہ وہ کوئی چیز ہی نہیں، اور جو لاشئے محض ہو وہ آئے اور جائے کیسے؟ کہ یہ تمام حرکات وسکنات تو وجود ہی کی فروعات ہیں نہ کہ عدم کی، اس لئے آمد وشد اور درآمد و برآمد وجود کے آثار ہوں گے نہ کہ عدم کے۔

بنا بریں وجود کے اثرات تو منتقل ہو کر معدومات تک پہنچ سکیں گے، لیکن معدومات کے عدمی آثار وجود تک نہ جا سکیں گے کہ جب عدم شئے ہی نہیں تو تاثیر واثر کہاں؟ اس سے واضح ہوا کہ اس موجودِ اصلی کی بارگاہِ رفیع میں جیسے ذاتی عدم کا نشان نہیں ویسے ہی عارضی اور اضافی عدم اور اس کے آثارِ شر کی بھی وہاں تک رسائی نہیں، اسی لئے اس کی مقدس ذات کی شان لسانِ نبوت پر یہ ہے کہ:

الخير كله منك واليك والشرّ ليس اليك.

خیر اور بھلائی سب تجھی سے ہے اور تیری ہی جانب لوٹنے والی ہے، اور شر تیری طرف جانے والی نہیں

(کہ تجھ سے آئی ہی نہیں)۔

غرض مخلوق کی کوئی عدمی شر اس تک نہ جا سکے گی، ہاں اس کی وجودی خیر ہر آن مخلوق تک پہنچ سکے گی، گو مخلوق میں وہ عارضی ہی ہو کہ وجود ہی مخلوق کا عارضی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ معدوم الاصل تو موجود ہو سکتا ہے لیکن موجود الاصل کبھی معدوم نہیں ہو سکتا، اس سے ایک قدرتی نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ معدوم تو موجود کا محتاج ہوگا لیکن موجود کو معدوم کی کسی درجہ میں بھی احتیاج نہ ہوگی۔

پس معدوم کو تو اپنی ہستی بنانے کے لئے موجود کی طرف رجوع کرنا پڑے گا لیکن برعکس ہونا ناممکن ہوگا، اور اسی لئے منبع وجود کی طرف سے اگر معدومات میں تصرف کیا جائے کبھی اُنہیں وجود دیا جائے اور کبھی چھین لیا جائے تو یہ ضرور ممکن ہوگا، لیکن معدومات کو بجز تأثر اور قبولِ اثر کے کسی ادنیٰ تاثیر کی مجال نہ ہوگی۔

تغیر مخلوق ہی کی شان ہو سکتی ہے نہ کہ خالق کی

اس سے یہ اندازہ لگا لینا بھی دشوار نہ ہوگا کہ تغیر وتبدل صرف مخلوق ہی کی شان ہو سکتی ہے خالق کی ذات وصفات کو اس سے کوئی واسطہ نہیں، کیونکہ وجود کی درآمد برآمد یا عطاء وسلب (جو تغیر کا حاصل ہے) اسی میں ہو سکتا ہے جس میں وجود خود اپنا نہ ہو دوسرے سے آیا ہو، کہ جیسے اس کا وجود باہر سے آیا ہے ویسے ہی باہر جا بھی سکتا ہے، لیکن جہاں وجود کی ساری باگیں خود اپنے ہی قبضۂ قدرت میں ہوں یعنی وجود اپنا ہی ذاتی ہو، عطاءِ غیر نہ ہو تو وہاں وجود کی درآمد برآمد اور آمد ورفت کی کوئی صورت ہی پیدا نہیں ہو سکتی، کہ تغیر کی نمود ونمائش بھی قائم ہو سکے۔ اس لئے خالق کی شان کَمَا کَانَ رہے گی اور مخلوق کی كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ۔

مخلوقاتی تغیر کی حقیقت

لیکن ساتھ ہی اسے بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ مخلوق میں وجود کی درآمد برآمد کے سبب بظاہر تغیر کی دو صورتیں نظر آتی ہیں ایک کسی مخلوق کا عدم سے وجود میں آنا اور ایک وجود سے پھر عدم میں چلا

جانا، یعنی آمدِ وجود اور رفتِ وجود، لیکن اگر گہری نظر سے کام لیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ تغیر درحقیقت صرف اخیر ہی کی ایک صورت یعنی وجود سے عدم کی طرف لوٹ جانے کا نام ہے نہ کہ عدم سے وجود میں آنے کا، گویا رفتِ وجود یا سلبِ وجود تو تغیر ہے مگر آمدِ وجود اور عطاءِ وجود تغیر نہیں، کیونکہ بحالتِ عدم کوئی شئے شئے ہی نہیں ہوتی کہ اس میں تغیر وتبدل ہو، تغیر تو جب ہی ممکن ہے کہ پہلے وہ چیز چیز ہو جائے جس میں تغیر کیا جا رہا ہے، اگر ابھی تک وہ چیز چیز ہی نہیں ہوئی تو تغیر کس میں کیا جائے گا؟ اور ظاہر ہے کہ وہ شئے شئے وجود سے ہوگی اس لئے تغیر کے واسطے متغیر کا موجود ہونا شرطِ اولین ٹھہرتا ہے، جس سے واضح ہو گیا کہ کوئی شئے بحالتِ عدم یعنی قبل از عطاءِ وجود تغیر کا محل ہی نہیں بن سکتی اور یہ ظاہر ہے کہ بعد از عطاءِ وجود کسی موجود میں تغیر کرنے کے یہ معنی تو ہو ہی نہیں سکتے کہ اس موجود کو وجود دیا جائے کہ موجود تو وہ ہو ہی چکا ہے ورنہ تحصیلِ حاصل کا الزام سر پڑے گا، اس لئے موجود میں تغیر کی صورت صرف یہی رہ جاتی ہے کہ اس سے وجود چھین لیا جائے۔

پس اب مختصر لفظوں میں تغیر کی حقیقت بجز سلبِ وجود یا انتقالِ وجود کے اور کچھ نہیں نکلتی اور وہی آخری احتمال متعین ہو جاتا ہے کہ تغیر درحقیقت وجود سے عدم کی طرف لوٹ جانے کا نام ہے اور بس۔ اب خواہ کسی شئے کی ذات وجود سے عدم کو لوٹ جائے یا صرف اس کے احوال وصفات معدوم اور مسلوب ہو جائیں۔ جس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی چیز کو وجود دیا جاتا ہے تو حسبِ استعداد تمام کمالاتِ وجود خواہ وہ کمالِ ذات وصفات ہوں یا کمالِ افعال واحوال وغیرہ بقدرِ وجود اس شئے میں سرایت کر جاتے ہیں، لیکن موجودگی کے بعد جب تغیر یعنی سلبِ وجود کی نوبت آتی ہے یا تو وجودِ ذات چھن جاتا ہے کہ وہ شئے ہی باقی نہ رہے یا وجودِ صفات سلب ہوتا ہے کہ وہ کوری ہو جائے، یا وجودِ افعال چھن جاتا ہے کہ وہ معطل اور ناکارہ رہ جائے، یا وجودِ احوال چھن جاتا ہے کہ وہ بدحال اور پژمردہ ہو جائے اور اس طرح کمالاتِ وجود کلیۃً یا جزئیۃً اس میں سے نکل جائیں۔

بایں لحاظ عالم کے متغیر ہونے کے معنی یہ نکلے کہ اس کی موجودات کی ذات وصفات سے وجود چھنتا رہے اور باقیات سے بقاءِ سلب ہوتی رہے، اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود ہی نام کمال کا ہے اور عدم نام نقصان وعیب کا ہے، اس لئے تغیراتِ عالم کی حقیقت یہ نکل آئی کہ کمالات آ آ کر اس

میں سے جاتے رہیں اور وہ ہمیشہ آئی ہوئی خوبیوں یعنی وجودی آثار کو کھوتا رہے اور ان کے بجائے عدمی نقائص کی طرف چلتا رہے، بقاء کو ہر آن خیر آباد کہتا رہے اور فناء کی طرف دوڑتا رہے، کمال کو قائم نہ رکھ سکے اور زوال کی جانب گرتا رہے۔

غرض کمالاتِ وجود کو گھونٹ گھونٹ کر اور مسل مسل کر اپنے اندر سے عدمی نقائص وشرور کو ابھارتے رہنا ہی اس عالم کی تمام حقیقت ثابت ہوتی ہے جو اس کی کھلی علامت ہے کہ یہ عالم محض گذرگاہِ وجود ہے مالکِ وجود نہیں، ورنہ وجودِ محض ہوتے ہوئے وجود چھنتے رہنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے تھے۔

کائنات کے تکوینی تغیرات یعنی غیر اختیاری مصائب

اب سوچو کہ اگر اس عالم کے حوادث وتغیرات یہی ہیں کہ ہر وجودی چیز سے وجود چھنتا رہے اور وجودی آثار پر عدمی آفات آتی رہیں، مثلاً صحت پر عدمِ صحت یعنی مرض کا ورود ہوتا رہے، راحت پر عدمِ راحت یعنی کلفت واذیت کا ہجوم رہے، طمانینتِ قلب پر عدمِ طمانینت یعنی تشویشات کا توارد رہے، سلامتی پر شکستگی اور پامالی کی آفت آتی رہے، علم پر جہل کی، عدل پر ظلم کی، وجدانِ رزق پر فقدانِ رزق کی، جمع مال پر تفریق کی، جاہ وعزت پر ذلت ومسکنت کی، خوشحالی پر بدحالی کی اور زندگی پر موت کی یورش ہوتی رہے، یعنی اصول پر اضداد کا تسلط ہوتا رہے، نیز عالم انفس کی طرح عالم آفاق میں مثلاً پیداوار پر خشک سالی اور قحط کی آفات پڑتے رہنا، صاف ستھری ہوا پر سمیت دوڑتے رہنا، جس سے فضاء فاسد ہو کر وبائیں اور بلائیں پھیلتی رہیں، امن وسکون پر اضطرابات وزلازل کا ہجوم ہوتے رہنا وغیرہ اور اسی کا نام تغیر ہو، اور یہی تغیر اس عالم کی تمام حقیقت بھی ہو تو پھر کون کہہ سکتا ہے کہ عالم کے رہتے ہوئے یہ تغیرات اس میں نہ ہونے چاہئیں، کہ یہی تغیرات تو اس عالم کی ذات وذاتیات ہیں۔

کیسے ممکن ہے کہ عالم کی ذات ہو اور اس کی ذاتیات نہ ہوں؟ یہ عالم ہو اور اس کی ذات نہ ہو؟ کہ یہ صریح اجتماعِ ضدین ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عالم ہو بھی اور ایسی حالت میں وہ نہ بھی ہو جو محال بلکہ تمام محالات کی جڑ بنیاد ہے۔ اس لئے ناگزیر ہے کہ جب بھی یہ عالم ہو تو اس میں یہ

تغیرات بھی ضرور ہوں اور وجودی کمالات پرآفات اور زوالات برابر بڑھتے رہیں کہ یہی اس کی جبلی اصلیت ہے۔ وُجُودُكَ ذَنبٌ لَا يُقَاسُ بِهٖ ذَنبٌ۔

مصیبت کے انسانی جبلت ہونے کی چند مثالیں

یہی وجہ ہے کہ اس کائنات کی ہر شئے میں خیر وخوبی کو تو محنت اور کسب سے لایا جاتا ہے جو وجودی چیز ہے لیکن شر اور خرابی کو جو عدمی چیز ہے کسی جد وجہد اور کسب واکتساب سے لانے اور حاصل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی، کہ وہ پہلے ہی سے خمیر میں پڑی ہوتی ہے۔ بلکہ شر کے ابھرآنے کے لئے صرف حصولِ خیر کی سعی چھوڑ دی جانی کافی ہو جاتی ہے جس سے وہ اصلی شر خود بخود اندر سے ابھر آتی ہے، جو اس خیر کے دباؤ سے جبری طور پر دبی ہوئی تھی۔

مثلاً ایک باغ کی خوبی یہ ہے کہ وہ سرسبز وشاداب اور تر وتازہ ہو، لیکن اس خوبی کو محنت سے حاصل کرنا پڑتا ہے اور اسے کمانے اور باقی رکھنے کے لئے سعی وجانفشانی کی ضرورت پڑتی ہے، درختوں کی پرورش کے لئے مالی رکھے جاتے ہیں، نہریں لائی جاتی ہیں، سردی اور گرمی میں پالے اور لو سے درختوں کی حفاظت کی جاتی ہے، مال الگ خرچ کیا جاتا ہے اور جان کی محنت الگ۔ لیکن باغ کی خرابی یعنی خشکی اور سوکھ یا ویرانی اور خرابی کے لئے کسی جد وجہد کی حاجت نہیں ہوتی، صرف اس سعیٔ پرورش ونگرانی کو موقوف کر دیا جانا کافی ہو جاتا ہے۔ باغ خود ہی ویرانی کی نذر ہو جاتا ہے۔ جس سے واضح ہے کہ ویرانی اور خرابی جو عدمی کیفیت ہے اس کی ذات میں پہلے سے چھپی ہوئی تھی جو کسبِ خیر سے دبی ہوئی تھی، جونہی یہ سعی ترک ہوئی وونہی وہ باغ کی ویرانی اندر سے ابھر آئی۔

پس باغ پر کوئی مصیبت آئی نہیں بلکہ اس کی نعمت جاتی رہی جس سے مخفی مصیبت کھل گئی۔ یا مثلاً ایک مکان کی خوبی اور وجودی نعمت اس کا مستحکم ومتین ہونا، خوش منظر ہونا اور ستھرا اور نفیس رہنا ہے لیکن ان خوبیوں کو لانے اور باقی رکھنے کے لئے سو محنتیں اور مشقتیں اٹھانی پڑتی ہیں کہ معمار تو اس کی دیکھ بھال اور مرمت کرتے رہیں، فرّاش اسے جھاڑتے جھٹکتے رہیں اور خدام اس کے سامانوں کی صفائی میں لگے رہیں، لیکن اسے ویرانہ اور اجاڑ بنانے کے لئے کسی سعی اور کسب کی ضرورت نہیں

صرف یہ سعیٔ استحکام وصفائی موقوف کردی جانی کافی ہوگی۔ مرورِایام سے اس کا پلاستر گرے گا، پھر اینٹیں گریں گی، پھر مکان کی دیواریں چھت پر آپڑیں گی، یہاں تک کہ مکان کھنڈر بن جائے گا جس سے صاف واضح ہے کہ یہ مکان کی عدمی مصیبت اس میں کہیں باہر سے نہیں آئی بلکہ پہلے سے اسی میں رچی ہوئی تھی جو اس کے عدمِ اصلی کی خاصیت تھی، صرف وجودی نعمتوں کے دباؤ سے دب گئی تھی جونہی وجودی نعمتوں کی تحصیل موقوف ہوگئی ووںہی وہ اصلیت ابھر آئی۔

یا مثلاً کھانے کی خوبی یہ ہے کہ وہ خوش ذائقہ ہو، خوشبودار ہو، خوش رنگ ہو، لیکن ان تمام خوبیوں کو جو کھانے کے حق میں نعمت ہیں لانے اور قائم رکھنے کے لئے سوجتن کرنے پڑتے ہیں، جگہ بھی گرم نہ ہو مکان بھی ہوادار ہو، وہاں دھوپ بھی نہ آئے وغیرہ، لیکن کھانے کو سڑانے بھسانے، بدرنگ وبدذائقہ اور بدبودار کردینے کے لئے جو اس کے حق میں عدمی آفت ہے کسی محنت اٹھانے کی ضرورت نہیں صرف وہ خوبی آور جدوجہد ترک کردینا کافی ہے کہ اس ترک سے ہی یہ تمام خرابیاں اندر سے ابھر آئیں گی۔ جس سے واضح ہے کہ یہ خرابی تو کھانے کے جوہر میں مخفی تھی جو ہماری خوبی آور جدوجہد سے دبی ہوئی تھی لیکن وہ خوبی بصد مشقت باہر سے لائی گئی تھی۔ پس یہ کھانے میں خرابی آئی نہیں بلکہ صرف اس کی خوبی چلی گئی جس سے اصلی خرابی نمایاں ہوگئی۔

انسانی مصیبت آتی نہیں اندر سے ابھرتی ہے

ٹھیک اسی طرح سمجھ لو کہ اسی متغیر کائنات کا جزوِ اہم یہ انسان بھی ہے تو پھر کیسے ممکن تھا کہ وہ اس فطری ضابطہ سے الگ رہ سکتا اور اس کی ذات اس جبلی نقص وخرابی سے مبرارہ جاتی۔ چنانچہ اس کی جبلت بھی ان عدمی آثار اور سلبی مصائب سے بھرپور ہیں کہ عدم ہی انسان میں بھی اصل ہے نہ کہ وجود، یعنی وہ اپنی اصلیت سے لاشئے محض ہے شئے شئے نہیں۔ چنانچہ اس کا معدوم سے موجود ہونا اس کی واضح دلیل ہے۔ قرآن نے فرمایا: هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا۔

اور جب اس کی ذات ہی اصل سے عدمی اور لاشئے ہے تو اس کی صفات وافعال اور احوال کا

عدمی اور لاشئے ہونا بطریق اولیٰ واضح ہے۔ اس لئے لازمی تھا کہ جبلی طور پر اس میں بھی نقائص وآفات اور شرور وعیوب اصل ہوں اور محاسن وکمالات عارضی ہوں، خود اس کی ذات میں ہوں، جدوجہد کے ذریعہ حضرت واجب الوجود سے حاصل کئے جائیں جب کہ وجود اُدھر سے عطاء ہوجائے۔ پس وجودی آثار جیسے صحت، تندرستی، مسرت، فرحت، خوشی، راحت، سکون طمانینت اور غناء وغیرہ، تو اس میں اصلی نہ ہوں گے، بلکہ فکر، پریشانی، گھٹن، پراگندگی، تشویش، غمی، مصیبت، بیماری، محتاجگی اور پامالی وغیرہ اصل ہوں گے، جو ہمہ وقت اس میں رچے ہوئے ہوں گے۔ قرآن حکیم نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ فرمایا ہے:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ كَبَدٍ.

ہم نے انسان کو بڑی مشقت میں پیدا کیا ہے۔

حدیثِ نبوی میں ارشاد ہے:

خلق الانسان وفی جنبه تسع وتسعون منيّة اذا اخطأته المنايا لم يخطاه الهرم. (مشکوٰة شريف)

انسان پیدا کیا گیا ہے اور اس میں ننانوے آفتیں (یعنی بکثرت آفات) بھری پڑی ہیں، اگر ان میں سے ایک بھی پیش نہ آئی تو بڑھاپا تو کہیں گیا ہی نہیں (جو سو عیبوں کا ایک عیب اور ہزار آفتوں کی ایک آفت ہے)۔

اسی غلبۂ آفات کی طرف اس حدیثِ نبوی میں بھی اشارہ فرمایا گیا ہے کہ آدم علیہ السلام کے خاکی پیکر کا خمیر تیار کرنے کے لئے اس کی مٹی پر چالیس دن مینھ برسایا گیا مگر انتالیس دن غم کا (جو مصائب وآفات کا مورد ہے) اور ایک دن خوشی کا (جو نعمتوں کا مورد ہے)۔

کسی شاعر نے خوب کہا ہے کہ:

عِشْ مُوسِرًا اِنْ شِئْتَ اَوْ مُعسِرًا لا بُدَّ فِی الدُّنْیَا مِنَ الْهَمّ

فراخ دست ہوکر گزارو یا تنگ دست ہوکر، دنیا میں غم کا ہونا ناگزیر ہے۔

بہرحال اس سے صاف واضح ہے کہ کوئی بھی عدمی آفت ایسی نہیں جو انسان میں جبلی طور پر بسی ہوئی نہ ہو، البتہ وہ بخشی ہوئی وجودی نعمت سے دبی رہتی ہے اور جب وہ نعمت اپنا وقت پورا کر کے چلی

جاتی ہے تو یہ اصلی مصیبت خود بخود ابھر آتی ہے، خواہ وہ غم والم ہو یا حزن وضیق، خوف وخطر ہو یا ملال وکلال، پریشانی ہو یا کوفت، بیماری ہو یا وباء وبلاء، ذلت ومحتاجگی ہو یا اپاہج پن اور عیب داری، جس سے نمایاں ہے کہ انسان میں عارضی چیز مصیبت نہیں جو آئے اور چلی جائے بلکہ عارضی چیز اگر ہے تو نعمت ہے، جو وجود کے راستہ سے باہر سے آتی ہے اور وجود جب کہ یہاں ذاتی اور اصلی نہیں، عارضی ہے جو آتا ہے اور چلا جاتا ہے تو نعمت بھی خود اس کی اپنی نہ ہوئی محض عارضی اور عطاءِ غیر ہوئی، جو دینے سے آتی ہے اور لینے سے چلی جاتی ہے، ہاں مصیبت اس کی اپنی ہے جو ہمہ وقت رہتی ہے اور اسی میں سے اُبھرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے ہر نعمت کو جو درحقیقت وجودی اثر ہے، خدا کی طرف منسوب کیا ہے جو سر چشمۂ وجود ہے اور مصیبت کو جو سلبِ وجود کا عدمی اثر ہے مخلوق کی طرف منسوب کیا ہے جس کی اصل ہی عدم ہے۔ نعمت کے بارے میں فرمایا:

وَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ.

اور تمہارے پاس جو کچھ بھی نعمت ہے وہ سب اللہ ہی کی طرف سے ہے، کیونکہ نعمت وجودی اثر ہے اور وجود اللہ سے ہے تو نعمت بھی اس سے ہے۔

اور مصیبت کے بارہ میں فرمایا:

وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ.

اور جب بھی مصیبت تمہیں پہنچتی ہے وہ تمہارے ہی اعمال کا نتیجہ ہے۔

کیونکہ مصیبت عدمی اثر ہے اور عدم مخلوق سے ہے تو مصیبت بھی اسی سے ہے، گو بفعلِ الٰہی ہے۔ دوسری جگہ تقابل کے ساتھ بھلائی کو اللہ کی طرف جو بالذات وجودِ محض ہے اور برائی کو نفسِ مخلوق کی طرف جو بالذات عدمِ محض ہے، منسوب کیا ہے۔ فرمایا:

مَآ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِكَ.

اے انسان تجھ کو جو کوئی خوشحالی پیش آتی ہے وہ محض اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے اور جو کوئی بدحالی پیش آئے وہ تیرے ہی اعمالِ بد کے سبب سے ہے۔

قرآن کی اس نسبتِ خیر وشر کی تقسیم سے اس موقع پر چونکہ یہ شبہ گذر سکتا تھا کہ جب بھلائی اللہ سے ہے اور برائی اس مخلوق کے نفس سے تو شاید خالقِ خیر اللہ ہوا اور خالقِ شر بندہ جو مجوس کا عقیدہ

اور مجوس امت قدریہ کا نظریہ ہے، تو قرآن نے اس شبہ کو نقل کرتے ہوئے اس کا جواب ارشاد فرمایا اور کہا:

وَاِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِكَ، قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ فَمَالِ هٰٓؤُلَآءِ الْقَوْمِ لَايَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا.

اور اگر ان (منافقین) کو کوئی اچھی حالت پیش آتی ہے جیسے (فتح وظفر) تو کہتے ہیں کہ یہ من جانب اللہ (اتفاقاً) ہوگئی اور اگر ان کو کوئی بری حالت پیش آتی ہے تو کہتے ہیں کہ یہ آپ کے سبب سے ہے۔آپ فرما دیجئے کہ (نعمت ونقمت) سب کچھ اللہ ہی کی طرف سے ہے۔تو ان لوگوں کو کیا ہوا کہ بات سمجھنے کے پاس کو بھی نہیں نکلتے۔

جس سے کھل گیا کہ بھلائی برائی سب اللہ ہی کی طرف سے ہے، فرق اگر ہے تو صرف یہ کہ خوبی وکمال اللہ سے صادر ہے اور خرابی ونقص اس کے پیدا کئے سے نمایاں ہے، گوکسب دونوں کا بندہ ہی کرتا ہے مگر اس فرق کے باوجود دونوں کے منجاب اللہ ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔اسی لئے بھلائی برائی کے مخزنوں کا ذکر ہوئے تو قرآن نے مِـن کا کلمہ استعمال فرمایا ہے کہ بھلائی اللہ سے ہے اور برائی بندہ سے یعنی بھلائی کا خزانہ اللہ کی ذات ہے کہ بھلائی وجودی نعمت ہے اور وجود کا سرچشمہ اس کی ذات ہے اور برائی کا خزانہ یہ انسانی نفس ہے کہ برائی عدمی اثر ہے اور عدم کا خزانہ یہ مخلوقاتی نفس ہے، لیکن بھلائی برائی کے ظہور کا ذکر کرتے ہوئے مِنْ عِنْدِ کا کلمہ استعمال فرمایا کہ یہ سب کچھ منجانب اللہ ہے، اسی کی تقدیر سے ہے اور اسی کی تخلیق سے ہے۔

مصیبت کو ظلم کہنا حماقت وغباوت ہے

اب غور کرو تو اس ساری بحث کا حاصل یہ نکلا کہ دنیا کی کسی چیز پر بھی مصیبت آتی نہیں اور نہ ہی خداوندِ کریم کسی شئے پر مصیبت ڈالتا ہے، کیونکہ مصیبت آئے تو جب کہ وہ کوئی وجودی شئے ہو اور اس میں آنے جانے کی صلاحیت ہو، کہ آمد وشد تو محض وجود کی خاصیت ہے نہ کہ عدم کی، اور مصیبت عدمی شئے ہے، جس کی حقیقت سلبِ وجود ہے نہ کہ وجود۔اس لئے یہ دعویٰ ہی صحیح نہ رہا کہ عالم میں کسی پر مصیبت آتی ہے بلکہ حقیقت یہ نکلی کہ مصیبت نہیں آتی بلکہ نعمت چلی جاتی ہے، اس نعمت کے چلے

جانے کو ہم مصیبت کا آنا سمجھ لیتے ہیں۔

پس کسی کو بھی موت نہیں آتی، بلکہ زندگی اس سے چھن جاتی ہے جسے ہم موت کا آنا کہنے لگتے ہیں۔ جہل آتا نہیں بلکہ علم رخصت ہو جاتا ہے جس کو ہم جہل کا آنا سمجھ لیتے ہیں۔ مرض آتا نہیں بلکہ تندرستی چلی جاتا ہے جسے ہم مرض کا آنا کہنے لگتے ہیں۔ پس غور کرو تو مصیبت کسی پر نہیں آتی کہ وہ تو ہمہ وقت مخلوق کی جبلت میں رچی ہوئی ہے بلکہ نعمت چلی جاتی ہے اور اس کے سلب ہو جانے سے ہر چیز کے وہی عدمِ اصلی کے آثار وخواص ابھر آتے ہیں جو اندرونِ ذات میں بطور جبلت سمائے ہوئے تھے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آمد ورفت صرف وجود کی شان ہے اور یہ مخلوط الوجود والعدم یعنی عدم و وجود سے مرکب مخلوق اس کی آمد ورفت کا راستہ بنی ہوئی ہے، وجود آتا ہے تو نعمتیں اسی طرح آجاتی ہیں جیسے آفتاب کے آنے سے دھوپ خود بخود آجاتی ہے، وجود رخصت ہوتا ہے تو جس پہلو سے بھی رخصت ہوتا ہے اسی سمت کی مصیبتیں ابھرنے لگتی ہیں جیسے آفتاب کے ہٹ جانے سے دھوپ بھی کنارہ کش ہو جاتی ہے، خواہ وہ بالکل غروب ہو جائے یا کسی سمت سے اوٹ میں آجائے۔ دھوپ چلی جاتی ہے جسے ہم تاریکی کا آنا کہنے لگتے ہیں، ورنہ تاریکی تو پہلے ہی اصل میں سمائی ہوئی تھی، جس کے معنی عدم النور یا عدمِ دھوپ کے تھے جو محض دھوپ کے دباؤ سے دبی ہوئی تھی، دھوپ کے ہٹتے ہی وہ اندر سے ابھر آتی ہے۔ پس نعمت تو ہر شئے میں باہر سے آتی ہے اور مصیبت ہر شئے میں خود اس کے اندر سے ابھرتی ہے جو شئے کے خمیر میں سموئی ہوئی تھی۔

ان مقدمات کے بعد اب ہم منزلِ مقصود پر پہنچ گئے اور یہ سمجھ لینے کا موقعہ آگیا کہ جن مذکورہ حوادث کو ہم نے تغیرات اور سلبِ وجود سے تعبیر کیا تھا انہی کو یہ دہریت نواز آفات ومصائب کہہ رہے ہیں، اس لئے نیتجتاً سلبِ وجود یا تغیر اور مصیبت ایک ہی حقیقت کے دو عنوان نکلے اور ثابت ہوا کہ مصیبت کی حقیقت بجز تغیر اور سلبِ وجود کے اور کچھ نہیں، کیونکہ وجودی کمالات مثلاً صحت، قوت، راحت، جمعیۃ، سکون، سلامتی، طمانینت، بشاشت، مسرت، استغناء، عدل، علم وغیرہ تو مصیبت کہلائے ہی نہیں جاسکتے، ہاں ان کی عدمی اضداد مثلاً مرض، ضعف، اذیت، کلفت، پراگندگی،

پریشانی، تشویش، رنج و غم، ضیق، محتاجگی، ظلم، جہل وغیرہ ہی کو مصیبت کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ تمام عدمی مفہومات اسی وقت کسی پر صادق آسکتے ہیں جب کہ وہ مذکورہ وجودی کمالات اس سے چھن جائیں اور ان کا وجود اس سے سلب ہو جائے۔ پس مصیبت اسی فقدانِ کمال اور گمشدگیٔ خیر کا نام ہوا جس کو ہم نے سلبِ وجود اور تغیر سے تعبیر کیا تھا۔

اب خواہ یہ فقدانِ کمال عناصر سے ہو یا موالید سے، انفس سے ہو یا آفاق سے، انسان کے اندر سے ہو یا باہر سے، اسے مصیبت و آفت کہا جائے گا اس لئے ہر ہر ذرہ سے ان تغیراتی آفات کا ظہور ناگزیر ہے۔ مثلاً انفس میں بیماریاں اٹھنا خواہ وہ جسمانی اور مادی ہوں جیسے بخار، طاعون، ہیضہ وغیرہ یا معنوی اور غیر حسی ہوں جیسے قلوب پر افکار و غم، الم اور پریشانیوں کا ہجوم، جس سے انسان گھل جائے۔ یا مثلاً جانوروں میں انکے مخصوص امراض سے مری پھیل جانا، یا درختوں اور جڑی بوٹیوں میں سوکھ کا مرض لگ جانا، یا پتھروں اور پہاڑوں میں پھٹن اور شق پیدا ہو کر ان کی صلابت و سختی اور ہیئتِ ترکیبی کا فنا ہو جانا، یا مثلاً عناصر میں پانی کا سڑ کر غلیظ ہو جانا جو اس کی مائیت کا زوال ہے، یا آگ کا مخصوص ایندھن میں لگ کر غلیظ و کثیف اور دھواں دھار ہو جانا اور گاڑھا دھواں چھوڑنا جس میں آگ کی ناریت گم ہو جائے، یا ہوا میں سمیت پیدا ہو کر اس کی لطافت زائل ہو جانا، یا بادوباراں کے اعتدال پر فنا طاری ہو کر ان میں طوفانوں کا اٹھنا اور غیر معمولی سیلابوں کا ابھر آنا وغیرہ، وہ سلبی آفات اور عدمی تغیرات ہیں جو ان اشیاء کے اصلی عدم سے ابھرتی ہیں جب یہ وجود کو سنبھال نہیں سکتیں اور ان اشیاء کے حق میں ذات یا صفات کے لحاظ سے مرض، مصیبت اور آفت کہلائی جاتی ہیں۔

اس سے صاف واضح ہے کہ تغیر ہی اس عالمِ کون وفساد کی تمام حقیقت ہے جو اس کے ذرہ ذرہ میں پیوست ہے اور کسی حال اس سے جدا نہیں ہو سکتی۔ ادھر جب کہ یہی تغیر اور سلبِ وجود مصیبت کی بھی حقیقت ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ مصیبت و آفت ہی اس جہاں کی تمام حقیقت یا حقیقت کا جزوِ اہم ہے جو اس سے کسی حال میں زائل نہیں ہو سکتا کہ وہ اندر سے ابھرنے والی چیز ہے نہ کہ باہر سے آنے والی۔

قرآن حکیم نے اس حقیقت کو کس قدر سادہ مگر حقیقت خیز عنوان سے ظاہر فرمایا ہے۔ ارشادِ حق ہے:

اَوَلَمَّا اَصَابَتْكُمْ مُّصِيبَةٌ قَدْ اَصَبْتُمْ مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ اَنّٰى هٰذَا قُلْ هُوَمِنْ عِنْدِ اَنْفُسِكُمْ.

اور جب (احد میں) تمہاری ایسی ہار جس سے دو حصے تم (بدر میں) جیت چکے تھے تو کیا ایسے وقت میں تم تعجب سے یہ کہتے ہو کہ یہ (ہار) کدھر سے ہوئی؟ آپ فرما دیجئے کہ یہ ہار خاص تمہاری طرف سے ہوئی۔

عالم میں غلبہ ودوام مصیبت ہی کو ہونا چاہئے

پھر جب کہ اس عالم میں سلبِ وجود یعنی تغیر ہی بہ نسبت بقاءِ وجود کے غالب اور کثیر ہے کہ عدم ہی اس جہان میں اصلی ہے جو اندر سے جوش مار مار کر وجود اور کمالاتِ وجود کو بالطبع دفع کرتا رہتا ہے، تو اس سے یہ نتیجہ صاف طور پر نکل آیا کہ اس عالم کی ہر چیز بالطبع مصیبت زدہ ہے خواہ اعلیٰ ہو یا ادنیٰ، جماد ونبات ہو یا حیوان وانسان، اور یہ بھی کھل گیا کہ اس عالم میں مصیبت کا ہمیشہ رہنا بھی ضروری ہے کہ شئے کی حقیقت اس سے کسی حال میں جدا نہیں ہو سکتی اور وہ سوائے مصیبت کے دوسری نہیں، نیز یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس جہان میں مصیبت کا بہ نسبت راحت کے زیادہ ہونا بھی ناگزیر ہے کہ مصیبت عدمی چیز ہے اور عدم ہی اس جہاں میں اصلی اور غالب اور ہر طرف سے اس پر چھایا ہوا، اور اس میں سمایا ہوا ہے۔

اسی حقیقت کو اب ہم ان لفظوں میں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ جب اس جہان میں عدمی آفات کا تو ہر آن ہجوم رہے اور کمالاتِ وجود بے استقراری کے ساتھ بصورتِ مہمان گاہ بگاہ آتے اور جاتے رہیں تو اس عالم کی ذاتی جبلت دوامِ مصیبت اور غلبۂ آفت ٹھہر جاتی ہے، جو بہرصورت اس کیلئے لازم ملازم ہے، اور اس سے عالم کا کوئی ذرہ مستثنیٰ نہیں رہ سکتا کہ وہ بوجہ معدوم الاصل ہونے کے وجود کی آمد وشد یعنی تغیرات کا راستہ بنا ہوا ہے، جس سے اس پر مصائب کا ہجوم ہمہ وقت رہنا ضروری ہے۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر غور کر لیجئے کہ اگر کائنات کے ایک ایک ذرہ کے ساتھ ساتھ انسانوں کے شیر خوار بچے اور بے جان جانور بلکہ بے شعور پتھر وغیرہ اس وجود وعدم کی درمیانی راہ میں وجود کی آمد وشد کا راستہ بنے ہوئے ہیں اور ان کی ذات وصفات اور احوال پر بوجہ تضاد سامانی وجود کے بعد سلبِ وجود یعنی تغیرات کا ہجوم رہنا خود ان کی طبیعتوں کا تقاضہ ہے، تو کون کہہ سکتا ہے کہ یہ تغیراتی مصائب انسانوں پر تو آئیں اور ان کے شیر خوار بچوں پر نہ آئیں، یا انسان کے بچوں اور بڑوں پر تو آئیں اور غیر انسان جمادات، نباتات اور حیوانات پر نہ آئیں۔ آخر ان بچوں اور جانوروں وغیرہ

میں بھی تو وہی وجود وعدم کی آمیزش ہے جو بالغ انسانوں میں ہے اور وجہ تغیر یا ذریعۂ مصیبت بنی ہوئی ہے۔ تو پھر یہ اس آمیزش کے ان سلبی اثرات سے کیسے بری رہ سکتے تھے؟ پس دہریوں کا یہ کہنا کہ:

اگر ان تکلیفوں کے ذریعہ انسان کی بہتری خدا کو منظور ہے تو پھر جانوروں پر یہ تکلیفیں کیوں آتی ہیں؟

یا ان کا یہ کہنا کہ:

طاعون، ہیضہ اور مصیبت کسی کو پہچان کر تو آتی ہی نہیں اس میں بھلے ہوں یا برے سب ہی گرفتار ہوتے ہیں، اور خاص کر کمزور بچے جلد اور زیادہ پھنس جاتے ہیں، تو پھر ان نیکوں اور بچوں نے کیا قصور کیا تھا کہ انہیں بھی خدا نے مبتلائے مصائب کر دیا؟

بے محل ہی نہیں بلکہ انتہائی جہالت وسفاہت نکلا۔

ضمناً ردِّ تناسخ

کیونکہ یہ تکوینی مصائب درحقیقت جبلت کے تغیرات اور وجود وعدم کے ٹکراؤ کا قدرتی نتیجہ ہیں اور ظاہر ہے کہ اس جبلت اور تضاد سامانی میں نیک وبد اور قوی وضعیف، بچہ اور بڑا، انسان اور حیوان، جماد اور نبات سب برابر ہیں کیونکہ ان میں سے کوئی بھی نہ وجودِ محض ہے کہ آفات کا وہاں گذر نہ ہو اور نہ عدمِ محض ہے کہ آفات کا وہاں ذکر نہ ہو، بلکہ ان میں سے ہر چیز وجود وعدم کا مخلوط مرقع ہے جو معدوم الاصل ہونے کے سبب وجود کے بعد بھی عدمی المزاج رہتی ہے اور اس لئے اس کی ہر وجودی نعمت پر عدمی آفت کا وارد ہوتے رہنا یا ان عدمی آثار کا ان کے اندر سے ابھرتے رہنا خود ان کی جبلت اور صورتِ نوعیہ کا تقاضہ ہے۔ اس لئے نہ یہاں ظلم کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ تعدی اور زیادتی کا، اور نہ ہی اس کا کہ یہ آفات کسی پہلی زندگی کے کرموں کا پھل یا انتقام ہیں، جیسا کہ دہریوں کی تحریر میں مرقوم ہے بلکہ خود ان اشیاء کے عدمی مزاجوں اور عدمی اصلیت کا ایک خاصہ ہے۔

پس اس صورت میں کہ ان آفات ومصائب کے کھلے ہوئے طبعی اور جبلی اسباب موجود ہیں جن کا حاصل وجود وعدم کا اختلاط ہے کیا مجبوری ہے کہ کسی نامعلوم سابقہ زندگی کو اٹکل سے کھینچ تان کر لایا جائے، اور ان مصائب کا رشتہ اس سے جوڑا جائے۔ جس آنکھ کے اندھے کو مصائب کے یہ حسی اسباب نظر نہیں آتے (جن کی تفصیل ابھی مذکور ہوئی) اسے یہ لاکھوں برس قبل از قبل کی وہمی اور فرضی

زندگیوں کے اقدامات اور کرم کس طرح نظر پڑ جاتے ہیں جن کی نہ کوئی نقل ہے نہ عقل، نہ حجت ہے نہ سند، محض ایک وہمی مفروضہ ہے جسے عالم میں مصائب کا ہجوم دیکھ کر فرض کر لینے کی ضرورت سمجھ لی گئی۔

پس دہریوں نے مصائب و آفات کی حقیقت کو نہ سمجھنے کے سبب وجودِ خداوندی کے انکار میں پناہ لی تھی اور اس تناسخ نواز فرقہ نے ان مصائب سے گھبرا کر خدا کے وجود کا انکار نہیں کیا تو زندگیوں سے پہلے اور پہلے سے پہلے کی زندگیاں مان کر کائنات کے ذرہ ذرہ کو ازلی ابدی اور قدیم کہہ ڈالا، گویا ذرہ ذرہ کو واجب الوجود اور قدامت میں خدا کا ہمسر مان کر اَن گنت خدا تسلیم کر لئے۔

پس مصائب و آفات کی بنیادی وجہ سے لاعلمی، پھر ان حوادث کی اصلیت اور محدثِ حقیقی سے اس کی نسبت سے ناواقفی اور بالفاظِ دیگر ربطِ حادث بالقدیم کے مسئلہ سے جہالت و بے خبری کے سبب ان فرقوں نے یہ دردسری تو مول لے لی کہ ایک نے افراط میں گھر کر اقرار کیا تو ان گنت ہمسرانِ خدا مان لئے مگر یہ سہل اور واقعی بات نہ سمجھ سکے کہ مخلوق جب کہ وجود و عدم سے مرکب ہے اور وجود آ جانے کے باوجود بھی وہ کلیۃً اپنے عدمی مزاج سے نہیں ٹل سکتی اور عدم ہی شرور و نقائص کا سرچشمہ ہے، اس لئے وجود کے بعد اس عدمی مزاج کے آثار کا کھلنا ایک بدیہی امر ہے، اور یہ آفات و شرور مخلوق کی اسی ترکیبِ وجود و عدم کا نتیجہ ہے نہ کہ کسی سابقہ زندگی کے کرموں کا۔

مصائب خلافِ عدل و کرم نہیں ہو سکتیں

اب جب کہ یہ تغیرات و آفات ہی اس عالم کی جوہری حقیقت ثابت ہوئیں اور اس عالم کی پیدائش ہی درحقیقت اشیاءِ عالم کی حقائق ظاہر کرنے کے لئے ہے جو باذن اللہ ہوتا ہے تو دہریوں کا یہ سوال ہی خود بخود مہمل اور لغو ثابت ہو جاتا ہے کہ عالم کو تربیت دینے کے لئے خدا کے یہاں تکلیف دہ طریقوں کے سوا کیا کوئی راحت دہ طریقہ نہ تھا؟ کیونکہ خدا نے تو کائنات کو صرف راحتوں اور آسائشوں کا خزانہ دیا اور وہ وجود ہے، مصائب اور ہلاکتیں تو عدمی خاصیات ہیں جو عدم سے سر ابھارتی ہیں اور عدم یقیناً خدا کے یہاں سے نہیں آیا بلکہ وہ کائنات کی اصل جبلت ہے جس کو خدا کی طرف سے بذریعہ تخلّق و عطاءِ وجود نمایاں کر دیا گیا ہے۔

پس اب راحت دہ طریقوں کی صرف یہی ایک صورت تھی کہ ان اشیاء کی طبیعت میں عدم کے ریشے بالکل نہ ہوتے یا نہ رہتے، مگر یہ جب ہی ممکن تھا کہ یہ اشیاء عدمی الاصل نہ ہوتیں اور نہ ان کا جبلی مزاج عدمی ہوتا بلکہ وجودیٔ محض ہوتا، یعنی وہ خود ہی وجودیٔ محض ہوتیں مگر اس صورت میں قطع نظر اس سے کہ یہ مخلوقات واجب الوجود کی ہمسر اور ہم رتبہ ہو جاتے جو محال ہے، راحت دہ طریقہ کے معنی یہ نکلتے کہ عالم کی کسی شئے کو اس کی اصلی اور طبعی مزاج پر نہ رکھا جاتا، یعنی اس کی ماہیت اور طبیعت اس سے نکال لی جاتی، سو قطع نظر اس کے امکان وعدمِ امکان کے ایسا کر کے خود وہ شئے کب باقی رہتی جس کی تربیت میں گفتگو کی جارہی ہے؟ نیز اگر وہ شئے بالفرض عدم اور آثارِ عدم سے کلیۃً مبرا ہو کر باقی رہتی تو وہ واجب الوجود ہو جاتی جس کے معنی خدا ہونے کے ہیں، وہ از خود موجود ہو جس کے کسی سمت میں بھی عدم کا نشان نہ ہو، تو علاوہ اس کے ناممکن اور محال ہونے کے یہ کائنات وہ کائنات ہی نہ ہوتی جس کے بارے میں بحث کی جارہی ہے۔ کیونکہ ہم یہ ساری بحث مخلوق اور حوادث کے بارہ میں کررہے ہیں قدیم مطلق یا واجب الوجود یعنی خدا کے بارہ میں نہیں کررہے ہیں کہ وہ تو خود ہی ان سارے تغیرات سے برتر و بالا اور بری ہے۔

مثلاً اگر انسان میں انسانی فطرت نہ رکھی جاتی جس کے معنی حقیقتِ جامعہ ہونے کے ہیں کہ اس میں جمادی، نباتی، حیوانی، ملکی اور شیطانی ساری ہی طبیعتیں رکھی ہوئی ہیں اور بالفاظِ دیگر وہ عناصر اربعہ اور ان کے متضاد اثرات کا مجموعہ ہے، بلکہ اسے صرف جمادی یا صرف نباتی یا صرف حیوانی طبیعت دیدی جاتی یا اسے موالیدِ ثلاثہ (جماد و نبات اور حیوان) ہی میں سرے سے نہ رکھا جاتا نہ حیوان ہوتا نہ نبات و جماد بلکہ صرف ایک عنصر ہوتا مثلاً آگ ہوتی یا محض پانی یا ہوا یا خالص مٹی ہوتا تاکہ وہ متضاد اثرات کا مورد بن کر مبتلائے مصائب وآلام نہ ہوتا کہ آگ پانی ہوا یا کوئی ایک عنصری مخلوق جیسے جنّ یا فرشتہ یا آتشیں کیڑا یا ہوائی بھنگا، یا حشرات الارض میں کوئی کیڑا مکوڑا، مگر ان کے بارے میں ہماری گفتگو نہیں۔

سو یہ عجیب طریقۂ ہمدردی ہے کہ اس شئے ہی کو ختم کر دیا جائے جس کی راحت ومصیبت کے سلسلہ میں ہمدردانہ بحث اٹھائی جارہی تھی۔ کوئی شبہ نہیں کہ انسان مرکب ہونے کے بجائے اگر مفرد

وبسیط ہوتا تو اس حد تک موردِ آفات ومصائب نہ ہوتا مگر ساتھ ہی وہ انسان بھی نہ ہوتا درحالیکہ قدرت کو اپنی حکیمانہ ربوبیت اور تربیت سے ہر نوع کو اس کی حدِ کمال تک پہنچانا مقصود ہے جو عدلِ حقیقی ہے نہ کہ کسی نوع کو اسکی جبلت وماہیت سے ہٹانا، اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ وہ نوع رہے، نہ مٹے نہ غیر نوع بنے۔ انسان انسان رہے اور مختلف مراحلِ زندگانی سے گذر کر حدِ کمال کو پہنچے، جماد جماد رہے اور نبات نبات رہے اور پایۂ تکمیل کو پہنچے، جب وہ نوع ہی باقی نہ رہے گی تو آخر تکمیل کس چیز کی ہوگی؟

پس آپ کے مجوزہ راحت دہ طریقوں کا حاصل یہ نکلا کہ عالم کی کوئی نوع عدمی الاصل نہ رہے اور اس میں سے اس کی عدمی جبلت کے آثار نہ ابھریں، بلکہ وہ وجودِ محض بن جائے جس تک کسی عدمی اثر کی رسائی نہ ہو، یعنی وہ نوع اپنی جبلت واصلیت پر قطعاً باقی نہ رہے اور بالفاظِ واضح وہ نوع ہی باقی نہ رہے، تو کیا واقعی یہ عدل ہوتا کہ تربیت کے بجائے کسی نوع میں سے اس کی طبیعت کھینچ لی جائے اور اس سلبِ ماہیت سے خود اسے ہی مٹا کر کوئی اور شئے بنا دیا جائے؟ ہرگز نہیں!

پس آپ تو ان مصائب کو (جو ممکنات کی جبلی خاصیات ہیں) خلافِ عدل کہہ رہے ہیں اور ہم آپ کے اس اختراعی اور برعکس خاتمۂ مصائب کی تدبیر کو جس کے معنی خود اس شئے کو مٹا دینے کے ہیں) خلافِ رحم وعدل کہتے ہیں کہ خدا کسی شئے کی فطرت واصلیت پر اسے نہ ابھرنے دے جو اس کی فیاض اور بے لوث حکمت اور رحم وعدل کے منافی ہے۔ پس ہمارے عقیدہ پر تو ایک نوع کو صرف کچھ تکلیف ہی پہنچتی ہے اور وہ بھی اسی کی جبلت واصلیت کی حرکت سے اور وہ بھی اسی کے انجام کی مصلحت اور بھلائی کے لئے اور آپ کے اختراعی عقیدہ پر جو عقیدہ نہیں شبہ ہے وہ شئے ہی باقی نہیں رہتی جس کو آپ راحت میں دیکھنا چاہتے تھے، پس کسی چیز کو حدِ کمال تک پہنچانے کے لئے کچھ مصلحت آمیز اور ناگزیر تکلیف دیدیا جانا اچھا ہے یا تکمیل کے نام سے اسے ختم کر دیا جانا اچھا ہے؟

اب آپ کے اصول پر مصیبت مٹنے کی صورت یہ ہو جاتی ہے کہ یا تو ہم یہ وجود وعدم کا اختلاط چھوڑ کر جو منشاءِ مصائب ہے، مثل سابق عدمِ محض میں جا چھپیں جس کے ساتھ وجود کا شائبہ تک نہ رہے، کہ نہ شئے رہے نہ اس کے مصائب رہیں اور یا پھر یہ عدمی حدبندیاں توڑ کر ہم وجودِ محض بن جائیں جس کے ساتھ عدم کا شائبہ تک نہ ہو، کیونکہ جب تک ہم اس عالم میں اپنے اس عارضی اور

محدود وجود کے ساتھ موجود ہیں جس کے چہار طرف عدم کی حد بندیاں قائم ہیں گویا نہ ہم معدومِ محض ہوں نہ موجودِ مطلق، بلکہ اسی طرح وجود وعدم کے درمیان لٹکتے رہیں جس سے ان دونوں اضداد کا یہ تزاحم قائم رہے، تو ناممکن ہے کہ انفسی اور آفاقی مصائب وآفات کا سلسلہ منقطع ہو۔

سو ظاہر ہے کہ ہم موجودِ مطلق تو بن نہیں سکتے کہ اپنے ازلی عدم اور ابدی امکانِ عدم کو جو اپنے آثار سے محسوس اور مشاہد ہے کہاں چھپالیں گے، جو ہماری سرشت کا ایک جوہر لاینفک ہے۔ رہی یہ صورت کہ ہم معدومِ محض ہوکر دنیا میں اپنے مصائب کا خاتمہ کرڈالیں، سواگر یہ کسی حد تک ممکن بھی ہو تو یہ مصائب کا خاتمہ نہیں بلکہ خود اپنا خاتمہ ہے کہ اس صورت میں ہستی اور وجود ہی باقی نہ رہے گا، مگر ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر عقل کی گمراہی کی اور کیا بری مثال ہوگی کہ وجود جیسی وبے بہا نعمت کو جو تمام نعمتوں اور راحتوں کا سرچشمہ ہے کسی موہومہ راحت کے تخیل میں اپنے ہاتھوں کھودیا جائے، گویا راحت کے لئے راحت ہی سے دست برداری دیدی جائے، اسے وہی قبول کرسکتا ہے جس کے سر میں نہ عقل کا جوہر ہو نہ پیشانی پر بینائی کی آنکھ۔

حاصل یہ ہے کہ دنیا میں انسان کے لئے آپ کے مجوزہ راحت دہ طریقے اسی وقت ممکن ہیں کہ وہ انسان نہ رہے تو آپ کا یہ کہنا کہ عالم انسانی سے تکلیف دہ طریقے اٹھادیئے جائیں حقیقتاً یہ تمنا کرنا ہے کہ انسان کو انسان نہ رکھا جائے، تو کیا فی الحقیقت یہ تمنا کوئی فطری یا عقلی تمنا ہوگی یا مالیخولیا اور جنون کہلائے گی؟

بہرحال کائنات کائنات رہ کر ہی حدِ کمال تک پہنچ سکتی ہے اور اس کا کائنات رہنا مصائب کا رہنا ہے جب کہ تغیر وآفت بھی اس کی ماہیت ہے، اور شئے کی ماہیت اور حقیقت اس سے کبھی زائل نہیں ہوسکتی، تو کون کہہ سکتا ہے کہ عالم ہو اور مصیبت نہ ہو، کائنات ہو اور آفات نہ ہوں، یا وجود وعدم کی آمیزش ہو اور تغیرات نہ ہوں۔ ع

وُجُودكَ ذَنب لَا يقاس بهٖ ذنبٌ

عدمی آفات بغیر ایجادِ خداوندی ظاہر نہیں ہو سکتیں

لیکن ساتھ ہی یہ بھی ذہن نشین رہے کہ اگر چہ ان عدمی شرور وآفات کا سلسلہ ہماری ہی اندرونی بنیادوں سے چلتا ہے کہیں باہر سے لا کر خواہ مخواہ مسلط نہیں کر دیا جاتا مگر پھر بھی ان آفات کا ظہور عدمِ محض سے نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے ساتھ وجود نہ لگ جائے، اور وجود کا لگنا بغیر مرضی وارادۂ حضرت واجب الوجود جل وعلا نہیں ہو سکتا، اس لئے بالفاظِ دیگر دعویٰ کا خلاصہ یہ نکلا کہ ان عدمی آفات کا ظہور بغیر حق تعالیٰ کے فعل وتصرف اور ایجاد وتخلیق کے ناممکن ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عدم باوجود منشاءِ شرور ونقائص ہونے کے از خود اپنی شرور کو نمایاں کرنے کی بھی اہلیت وقوت نہیں رکھتا کیونکہ کسی خاصیت کو ابھارنا یا کسی تصور کو اچھالنا اس عدمِ محض کا کام نہیں جو خود لاشئ محض ہے، یہ کام تو شئے کا ہو سکتا ہے جو ہست ہو نیست نہ ہو، نہ کہ لاشئے کا جو سرے ہی سے ہست نہ ہو محض نیست ہو، اور ظاہر ہے کہ شئے یا ہستی بجز وجود کے اور کیا ہے؟ کہ خود بھی ہست ہے اور دوسرے معدومات کو اپنے اتصال سے ہست بنا دیتا ہے۔

اس لئے ماننا پڑے گا کہ عدم کی عدمی خاصیتوں کا پردہ وجود ہی سے چاک ہو سکتا ہے، جب وہ عدم کو چھیڑ دے۔ پس ہماری معدوم الاصل ذات وصفات میں لامحدود عدمی نقائص وشرور سربستہ بند پڑے ہوئے تھے جن کا چرچا تک نہ تھا، جونہی وجود نے ہمارے عدم کو چھیڑا اور معدومات نے موجودات کی شکلیں اختیار کیں وونہی ہر معدوم کی ذاتی جبلت نمایاں ہونے لگی اور اس کے عدمی آثار کا بھانڈا پھوٹ گیا، یعنی کون کے ساتھ فساد رونما ہونے لگا اور ممکنات کی یہ کائنات عالمِ کون وفساد بن گئی۔ اگر وجود ہماری عدم سے نہ ٹکراتا تو نہ کون ظاہر ہوتا نہ فساد، یعنی وجودی کمالات بھی چھپے کے چھپے رہ جاتے اور عدمی نقائص بھی عدمِ اصلی میں بند کے بند پڑے رہتے، اور ایک دوسرے کا راز فاش نہ ہوتا۔

چنانچہ ہماری ذات کے عدم کو تو ہمارے وجود نے کھولا، اگر ہم موجود نہ ہوتے تو ہمارے عدم کا بھی کوئی چرچا نہ ہوتا، چنانچہ آج جو چیزیں ابھی تک موجود نہیں ہوئیں کیا ان کے موجود ہونے کی بھی

کوئی شہادت دے سکتا ہے؟ یا اُنہیں محکوم علیہ بنا کر ان پر کوئی ادنی حکم لگا سکتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ بلکہ ان کے وجود کے بعد ہی ان کے عدمِ سابق کا علم ہوتا ہے، آج ہم موجود ہوئے، اسی سے کھلا کہ کل تک ہم معدوم تھے، ورنہ آج سے پہلے جب کہ ہم پر عدم کی کل گذر رہی تھی کسی کو ہمارے عدم کا تصور تک نہ ہوسکتا تھا۔ حضرت جدِ امجد قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

چوں سایہ نمود اپنی تمہیں سے ہے وگرنہ کچھ ہم میں نہیں غیر عدم اور زیادہ

یہی صورت ہماری عدمی صفات کی بھی ہے کہ انہیں بھی وجودی صفات نے کھولا ورنہ وجود کے بغیر وہ بھی پردۂ عدم میں مستور رہتیں۔ چنانچہ ہمارے ہر عدمی نقص جیسے عدمِ حیات (موت) عدمِ علمی (جہل) عدمِ قدرت (عجز) عدمِ سمع وبصر (بہراپن واندھاپن) وغیرہ پر جن میں وجودی کمال آنے کی صلاحیت تھی جب وجود کا پرتو پڑا اور یہ عدمی سانچے وجود سے پُر ہوئے تو عدمِ حیات میں حیات کی، عدمِ علم میں علم کی، عدمِ سمع وبصر میں سمع وبصر کی اور عدمِ قدرت میں قدرت کی جلوہ آرائی ہوئی۔ ان عدموں نے وجود کی چادر اوڑھی اور عدمی اضداد میں وجودی اصول کا چراغ روشن ہوگیا، گویا وجود کو اپنے جوہر دکھانے میں عدم کی ضرورت تھی، اس کا جلوہ عدم ہی کی جلوہ گاہ پر ہوسکتا تھا، عدم اس کے لئے بمنزلہ سانچے کے تھا جس میں ڈھل کر وجود نے نئی نئی شکلیں اور بوقلموں صورتیں اختیار کیں، مگر جب کہ عدم منبع شرور ونقائص تھا تو وجود لگنے سے جہاں ہر ہر شکل سے اس کے مناسبِ حال وجودی کمالات ظاہر ہوئے وہیں ان وجودی کمالات کی نوعیت کے مناسبِ حال ہی ان کی عدمی اضداد بھی کھلیں، اس لئے ہر شئے کی آفت ومصیبت بھی اس کی نعمت اور خوبی کے ساتھ کھلتی چلی گئی۔

چنانچہ عالم میں جتنے کمالات ہیں اتنے ہی ان کے متضاد نقائص وشرور بھی ہیں، جتنے وجودی اصول ہیں اتنی ہی ان کی عدمی اضداد بھی ہیں۔ پس وجود کے ہر ہر حصہ نے اپنا تعارف کرانے کے لئے اپنے اپنے مدِ مقابل عدم کے حصوں کو ٹکر دی، جس سے اگر ایک وجودی کمال ظاہر ہوا تو وہیں اس کے بالمقابل اس کی ضد کا ایک عدمی نقصان بھی کھل گیا اور اس طرح وجود وعدم یا کمالاتِ وجود ونقائصِ عدم کی آمیزش ہی اس کائنات اور اس کی اشیاء کی جوہری طبیعت بن گئی۔ اسی لئے ممکنات کی یہ مخلوط الوجود والعدم شکلیں وجود پالینے پر بھی اپنے عدمی مزاج کو زائل نہ کرسکیں، کیونکہ وجود آنے سے وہ موجودِ مطلق نہیں بن گئیں کہ ان کے اول وآخر ظاہر وباطن اور درمیانی حصہ میں عدمیت کی آمیزش

یا عدم کا نشان نہ رہا ہو، کم سے کم عدمیت کا امکان تو کسی آن بھی زائل نہیں ہوسکتا۔ اور جب وہ موجودِ مطلق نہ بنیں موجودِ مقید رہیں جن کے وجود کے اول وآخر، ظاہر و باطن، حدود و قیود عائد ہیں جن میں ان کا وجود مقید اور محدود ہے اور ان حدود سے باہر عدم ہی عدم ہے تو قدرتی طور پر ان کے ہر ہر وجودی کمال کے دوش بدوش اس کی عدمی ضد یعنی نقائص وعیوب بھی قائم رہے اور کوئی بھی ان میں سے موجود ہو کر موجودِ مطلق اور موجودِ اصلی نہ بنا کہ کمالِ محض ہو جاتا۔

مثلاً ایک انسان علم پا کر علیم الکل یا سمع و بصر لے کر سمیع و بصیر مطلق یا قدرت پا کر قادرِ مطلق نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے علم وقدرت اور سمع و بصر وغیرہ تمام وجودی کمالات عدمی حدود و قیود سے محدود اور مقید ہو کر ہی رونما ہوتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہوا کہ وہ ان حدود میں تو عالم ہے اور ان سے باہر جاہل، ان قیود میں سمیع و بصیر ہے اور ان سے خارج از حدود بے کمال یا عدیم الکمال ہے۔

پس جیسے اس کے وجود اور حیات کو ہر طرف سے عدم اور عدم الحیات نے گھیر رکھا ہے جس سے اس کا وجود محدود و مقید ہو کر رہ گیا ہے، ایسے ہی اس کی ان صفات پر بھی ہر چہار طرف سے عدم کا سایہ پڑا ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں ہمارے علم وقدرت اور کلمۃ وایجاد کا کوئی کمال ظاہر ہوتا ہے وہیں ہماری ان عدمی حد بندیوں سے باہر ہمارے عدمِ علم وقدرت یعنی جہالت و عجز اور ہمارے عدمِ کلمۃ وایجاد یعنی حماقت و تعطل کا عیب بھی نمایاں ہوتا ہے۔

مگر ہمارے ان جبلی عیوب اور عدمی آثار کو اس طبیعت میں سے نکال کر کھولنے والا ہمارا عدم نہیں بلکہ وجود ہے۔ اگر وجود اور وجودی کمالات کی روشنی ان عدموں پر نہ پڑتی تو یہ عدمی نقائص بھی واشگاف نہ ہوتے۔ اگر حیات نہ آتی تو ہمیں اپنی عدمِ حیات کا تصور نہ ہوتا۔ اگر علم وقدرت نہ آتے تو عدمِ علم وقدرت کو بھی کوئی نہ پہچان سکتا۔

پس ہمارے عدم اور عدمی آثار یعنی نقائص و شرور اور آفات ومصیبات میں از خود اپنے کو عدم سمجھوانے کی بھی صلاحیت نہیں ہے، جب تک وجود انکی مدد نہ کرے۔

پس وجود کا عارض ہونا یا زندگی کا حادث ہونا ہی ہمارے اصلی عدم اور عدمی نقائص و آفات کے تصور و تصدیق کی راہیں کھولتا اور مصائب کو نمایاں کرتا ہے، اور وجود جبکہ اللہ کی طرف سے آتا ہے تو یہ عدمی آفات بھی منجانب اللہ کھل سکتی ہیں۔

عدمی آثار کی دونوعیں

یہاں سے آفات کی دونوعیں ثابت ہوئیں ایک عدمی آفات اور ایک سلبی آفات، جن کی تفصیل یہ ہے کہ اس عالمِ کون وفساد میں ہمارا عدمِ اصلی سے نکل کر اس نیم وجود اور نیم عدم کے ساتھ موجود ہو جانا ہی ظاہر ہے کہ شرور ونقائص کا سرمنشاء ہے، کیونکہ ہمارا عدمی مزاج بوجہ عدمِ اصلی کے اول تو پوری طرح وجود کو قبول نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ واجب الوجود بن جائے اور ظاہر ہے کہ نقصانِ وجود سے عیوب ونقائص ہی ظاہر ہو سکتے ہیں نہ کہ کمالات، جن کی تفصیل گذر چکی کہ ہماری ہر صفتِ کمال ایک حد کے اندر محدود ہے اس سے باہر ہم مجموعۂ عیب ہیں، علم تھوڑا اور جہل زیادہ، قدرت کم اور عجز زیادہ، بینائی محدود اور نابینائی غیر محدود، سمع تھوڑی اور عدمِ سمع بہت، مگر یہ سب عیوب کہلائیں گے مصائب نہیں کہے جائیں گے۔ پس عیوب کا سرچشمہ عدمِ اصلی ہے جو باوجود ہمارے موجود ہو جانے کے ہم میں قائم رہتا ہے۔

پھر یہ ہمارا عدمی مزاج جس حد تک بھی وجود کو قبول کرتا ہے تو بوجہ اس تضادِ جبلی کے جو عدم کو وجود کے ساتھ ہے، اس وجود کو استقامت کے ساتھ تھام نہیں سکتا بلکہ دھکے دیتا رہتا ہے، جس سے آیا ہوا وجود آ کر جاتا رہتا اور سلب ہوتا رہتا ہے، اور جس صفتِ کمال کا وجود سلب ہوگا وہیں اس کا عدمِ اصلی ابھر جائے گا۔ صحت موجود نہ رہے گی تو بیماری ابھرے گی، علم قائم نہ رہے گا تو جہل ابھر آئے گا، قوت باقی نہ رہے گی تو ضعف ابھر جائے گا۔ سکون تھما نہ رہے گا تو تشویش ابھر آئے گی۔

سوان امور کا نام آفات ومصائب ہے جن کا سرچشمہ سلبِ وجود ثابت ہوا، جسے تغیر کہتے ہیں۔ پس عیوب ونقائص تو عدمِ اصلی سے ابھرتے ہیں جنہوں نے وجود قبول ہی نہ کیا ہو اور مصائب وآفات سلبِ وجود سے ابھرتے ہیں جنہوں نے وجود لے کر اسے سنبھالا نہ ہو اور ہاتھ سے دیدیا ہو، مگر بہرحال عدمی آفات ہوں یا سلبی آفات دونوں کا ظہور وجود ہی سے ہے۔ اگر وجود سرے سے نہ آئے تو نہ عدمی آفات کی ستائش ہو سکتی ہے نہ سلبی آفات کی، بلکہ ان کا نام تک بھی نہیں جانا جا سکتا اور یہ ظاہر ہے کہ وجود کی آمد مخزنِ وجود ہی سے ممکن ہے اور وہ ذاتِ بابرکات حق ہے، اس لئے جب وہ

وجود عطاء فرمائے گا جب ہی اس عدم اور سلب کا پردہ فاش ہوگا اور عیوب ومصائب ظاہر ہوں گے، تو یہ نتیجہ صاف ہوگیا کہ عیوب ومصائب دونوں کا ظہور منجانب اللہ ہوتا ہے اور از خود مخلوق سے ممکن نہیں کہ یہ ظہور وجود کے بغیر ممکن نہیں اور وجود کی باگ ڈور مخلوق کے ہاتھ میں نہیں۔

خلاصہ یہ کہ نعمت نام ہے وجود آنے کا اور مصیبت نام ہے وجود چھن جانے کا، اور وجود وہی چھین سکتا ہے جو عطاء فرماتا ہے۔ ورنہ یہ ممکن ہی نہیں کہ وجود بخشے کوئی اور چھین لے کوئی اور، دھوپ پھینکے تو آفتاب اور اسے زائل کردے کوئی غیر آفتاب، جب کہ دھوپ اس کی روشنی کا اثر اور اسی کی روشنی کے ساتھ وابستہ اور قائم ہے۔

پس وجود جب کہ ذاتِ بابرکات کے ساتھ قائم ہے اور اسی کی چمک مخلوق پر پڑی ہے جس سے وہ موجود کہلائی تو یہ وجود کی چمک سمٹ کر اسی وجودی روشنی کی طرف لوٹے گی جو ذاتِ بابرکات سے وابستہ اور اس کے ساتھ قائم ہے، نہ کہ غیر کی طرف، اور جب کہ اس وجودی اثر کے خزانۂ وجود میں لوٹ جانے اور اس ہی مخلوق سے زائل ہو جانے کا نام سلبی آفت ومصیبت ہے اور اس کا زائل کنندہ یعنی اس سے چھین لینے والا حق تعالیٰ ہے، تو تمام سلبی آفات ومصائب اسی کے فعل سے نمایاں ہوں گی گو خاصیتیں ہماری ماہیت کی ہوں گی۔

پس دہریوں کا یہ کہنا کہ نعمت ومصیبت دونوں مادہ کے ذاتی احوال وتصرفات کا نام ہے جن کی بود ونمود میں معاذ اللہ خدا کا کوئی دخل نہیں، بے بنیاد اور بدیہی البطلان ثابت ہوا۔ کیونکہ جب نعمت ومصیبت وجود کے آنے اور جانے کا نام ہے تو وہ وجود کی آمد وشد وہیں سے ہوسکتی ہے جہاں وجود کی باگ ڈور قبضہ میں ہے، مادہ جو رات دن متغیر ہے اور وجود کی آمد وشد کا راستہ بنا ہوا ہے، معطیٔ وجود یا سالبِ وجود کیسے ہوسکتا ہے؟ اور نہ وہ الان کما کان رہتا اور اس میں کبھی تغیر نہ ہوسکتا، لیکن جب مادہ کا وجود خود اپنا نہیں اور اسی لئے اس سے وجود چھنتا رہتا ہے تو وہ از خود متغیر اور مسلوب الوجود بھی نہیں بن سکتا جب تک کہ اسے وجود دینے والا خود ہی اپنا وجود اس سے واپس نہ لے لے۔

بہر حال وجود دینا اور لینا واجب الوجود کا کام ہوسکتا ہے نہ کہ ممکن الوجود کا، اور وجود آنا نعمت اور سلب ہو جانا مصیبت ہے تو نعمت ومصیبت دونوں اللہ ہی کے فعل سے آسکتی ہیں نہ کہ از خود، یعنی

مصیبت زدہ یا نعمت رسیدہ کے کسی ذاتی تصرف سے۔ پس اس عطاءِ وجود اور سلبِ وجود کو خدائے برتر کا تصرف اور فعل کہا جائے گا نہ کہ مادہ کا۔ فرق اتنا ہے کہ وجود چونکہ اللہ سے صادر ہو کر مخلوق کے عدم پر پڑتا ہے جس سے وہ موجود ہو جاتی ہے تو وجودی نعمت کو بلا واسطہ اللہ کی طرف منسوب کیا جائے گا اور مصیبت چونکہ وجود چھن جانے کا نام ہے جو مادہ کی استعداد فنا ہو جانے اور وجود کو تھام نہ سکنے کی وجہ سے چھنتا ہے، جس کی ظاہری شکل مخلوق کی بدعنوانی اور بدعملی ہوتی ہے تو اسے مخلوق کی طرف منسوب کیا جائے گا، مگر تصرف وایجاد دونوں صورتوں میں حضرت واجب الوجود کی ہی کی طرف سے ہوگا۔ اسی لئے نعمت کے بارے میں فَمِنَ اللّٰہِ اور مصیبت کے بارے میں فَبِمَا کَسَبَتْ اَیْدِیْکُمْ فرما کر اس فرق کو کھول دیا گیا ہے۔ بہر حال مصیبت گو مادہ کے تغیر کا نام ہے مگر وہ رونما اللہ ہی کے فعل سے ہوتا ہے نہ کہ از خود بالاستقلال۔

مصائب وشرور کا ظہور

خدا کی نسبت سے عین عدل وکرم ہے

اب ظاہر ہے کہ جب آفات ومصائب ہمارے ہی عدمی ظرف کی خاصیتیں ہیں مگر وہ کھلتی ہیں ایجادِ الٰہی اور وجود کے آنے سے، تو ان کے بارے میں اگر خداوند کریم کی طرف نسبت ہو سکتی ہے تو یا تو ایجاد وتخلیق کی جیسا کہ ابھی فرض کیا گیا، اور یا ابرازِ خاصیات اور مخلوق کے اندرونی جوہر نمایاں کر دینے کی، مگر ظاہر ہے کہ ان میں سے کسی ایک چیز کو بھی کوئی دانشمند ظلم یا ستم یا بے رحمی کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا، کیونکہ ایجاد کے معنی تو عطاءِ وجود کے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایجاد وتخلیق سے کسی معدوم کو موجود کر دینا نہ صرف انتہائی کمال بلکہ انتہائی احسان اور جود وکرم بھی ہے، اب اگر وجود پا لینے کے بعد اس مخلوق کے عدمِ اصلی کے نقائص وعیوب ظاہر ہونے لگیں جس سے نہ اس کی ذات مبرا تھی نہ صفات واحوال اور ناگزیر طریق پر یہ نقائصِ مخلوقیت کھل جائیں تو اس میں خالق کا کیا قصور ہے؟ کہ ان عیوب مخلوق کو اس کی طرف نسبت کر کے ان کے اظہار کو معاذ اللہ اس کا ظلم اور بے رحمی ظاہر کیا

جائے؟ مصیبت زدہ تو اپنی جبلت سے خود یہ مخلوق ہے، اور اسی حد تک ہے جس حد تک اس نے اپنے قصورِ استعداد سے کمالاتِ وجود جذب کرنے میں قصور دکھلایا، خالق نے تو وجود دے کر جہاں اس کی اچھی خاصیتیں کھولیں وہیں اس کی مصیبت زدگی کو نمایاں کیا ہے۔ اگر خالق کی طرف سے وجود نہ ملتا تو اس مخلوق کے وجودی یا عدمی آثار کا پردہ بھی فاش نہ ہوتا۔

پس اس نے تو کائنات کو وجود دیا ہے، اب اگر کائنات ہی اپنی جبلت سے سرتاپا مصیبت ہو تو اس میں وجود یا ایجاد یا موجد کا کیا قصور ہے؟ وجود دیا جانا تو کسی حالت میں آفت یا مصیبت نہیں کہلایا جاسکتا کہ عطاءِ وجود ہر صورت میں احسان ہی احسان ہے اور عظیم ترین احسان۔

پھر جب کہ وجود کے حق میں وہ ذاتِ بابرکات مصدر ہے کہ پہلے وجود سے خود متصف ہے، پھر اس کے پرتووں سے دوسرے کو وجود کی دولت ملتی ہے، تو وجودِ خالص صرف اس کی چیز ہوئی اور سب جانتے ہیں کہ کسی کو اپنی ذاتی چیز میں سے حصہ دینا اور بلا استحقاق دینا اور ایسی چیز دینا جو اس کے سوا کہیں سے نہیں مل سکتی، کیا احسان وفضل کا بھی انتہائی درجہ نہیں؟

ما بتویم و تقاضا ما نبود لطف تو ناگفتہ ما می شنود

بہر حال اس ظہورِ آفات وشرور کے سلسلہ میں خدائے حکیم کی طرف پہلی نسبت تو ایجاد وتخلیق اور عطاءِ وجود کی ہے جو سرتاپا کمال ہی کمال ہے نہ کہ ظلم وستم (معاذ اللہ)، اور دوسری نسبت ابرازِ خاصیت اور اظہارِ مخفیات کی ہے، کیونکہ ایجادِ الٰہی کے بعد جب کہ موجوداتِ عالم میں بقدرِ قبولِ وجود تو کمال ظاہر ہوتا ہے جو حقیقتاً وجود اور صاحبِ وجود کا کمال ہوتا ہے، اور بقدرِ عدمِ قبولِ وجود اس مخلوق کا عیب ونقصان واضح ہوتا ہے جو خود اس کا اپنا اور اپنے حامل ظرف کی خاصیت ہوتا ہے، اور پھر بعد قبولِ وجود اس وجودِ عام کی تضاد سامانی کے سبب اس مخلوق کی ذات وصفات اور احوال وافعال سے جب وجود آ آ کر جاتا اور چھنتا رہتا ہے تو بقدرِ سلبِ وجود آفات ومصائب کا ظہور ہوتا ہے کہ یہ بھی اسی مخلوق کے قصورِ استعداد اور قصورِ فعلیت کا ثمرہ ہوتا ہے، تو قدرتی طور پر اللہ جل ذکرہ کی طرف اگر نسبت ہوتی ہے تو وہ ابرازِ خاصیات کی ہے کہ وہ اس مخلوق کے اصلی جبلت کے جوہر کھول دے، اور ظاہر ہے کہ جیسے کسی کو وجود دینا انتہائی کمال اور کرم ہے ایسے ہی کسی کے ذاتی جوہر کھول دینا اور اس

کے جوہری آثار کو کھل کر سامنے آنے کا موقعہ دیدینا بھی کمالِ عدل اور سراپا لطف وکرم ہی ہوسکتا ہے نہ کہ معاذ اللہ ظلم وستم۔ بلکہ ایسا اعلیٰ ترین عدل وانصاف جوصرف ذاتِ خداوندی ہی کی شایانِ شان ہوسکتا ہے۔

مثلاً آگ کو وجود دے کر اس کی سوزش وحرارت کو نمایاں کر دینا، پانی کو وجود دے کر اس کی برودت اور تبرید کھول دینا، زہر کو وجود دے کر اس کی مہلک یبوست کھول دینا، تریاق کو وجود دے کر اس کی حیات بخشی کھول دینا، غذا کو وجود دے کر اس کی بقاءِ آفرینی کھول دینا، دوا کو وجود دے کر اس کی صحت آوری کھول دینا، اور پھر ان خاصیتوں کے درجات ومراتب اور قوت وضعف کو نمایاں کر دینا، اور اس کے ساتھ پھر انہیں اپنے آثار وخواص متأثر اشیاء کو دکھانے اور آزمانے کا موقعہ دینا کیا معاذ اللہ ظلم وستم کہلائے گا یا عدل وکرم؟ اگر کسی چیز کو اس کی نوعیت کے مطابق وجود دینا بھی ظلم ہے تو پھر رحم وکرم اور عدل کے کیا معنی ہوں گے؟

ظلم کا تخیل تو اس وقت ممکن تھا کہ کسی چیز کو وجود دیا جاتا اور اس کی ذاتی خاصیتوں اور جبلی جوہروں کو کھلنے کا موقعہ کسی طرح بھی نہ دیا جاتا، لیکن موجود کر دینا اور بالکل اسی کے مناسبِ حال اس کی واقعی خصوصیات اور طبعی خاصیات کو کھول دینا اور اُنہیں تاثیر وتصرف کی آزادی دے کر مواقع تاثیر بہم پہنچا دینا تو ظالم ہی کے نزدیک ظلم کہلایا جاسکتا ہے عدل والے تو ایسے بدترین ظلم کا ارتکاب نہیں کر سکتے۔

خلاصہ یہ ہے کہ خداوندِ حکیم کی فیاض حکمت وتدبیر نے کائنات کی ہر چیز کو وجود دے کر اسے اپنی طبعی اور نوعی خاصیتیں اور عجائبات دکھلانے کی آزادی بخشی ہے، جن سے دنیا میں رنگ برنگے اور بوقلموں خواص وآثار اور اس کی کائنات کے چھپے ہوئے عجائبات کھل رہے ہیں۔ اگر ادھر سے عطاءِ وجود ہی نہ ہوتا یا ذات کو وجود دے کر اس کی ذاتیات اور صفات وخواص کو وجود نہ دیا جاتا بلکہ بدستور معدوم اور محرومِ ظہور رکھا جاتا جس سے وہ اپنے کو اپنے آثار سے روشناس نہ کر اسکتی تو اس کا وجود وعدم برابر ہوتا اور اس کے پیدا کئے جانے کے کوئی معنی ہی نہ ہوتے۔

آگ ہوتی اور جلنا جلانا نہ ہوتا، پانی ہوتا اور بجھنا بجھانا یا ٹھنڈ اور ٹھنڈ پانا نہ ہوتا، ہوا ہوتی اور اڑنا اڑانا یا تازگی اور تازگی پہنچانا نہ ہوتا، حیوانات ہوتے اور ان میں افعال وآثار کا نشان نہ ہوتا، وہ

اپنے بھٹوں اور بلوں میں پڑ کر اور سڑ کر ختم ہو جایا کرتے، نباتات ہوتے اور شیریں وترش پھل اور ان کے برگ وبار کے خواص ان میں نہ ہوتے، انسان ہوتے اور ان کے حرکت وسکون اور ایجاد واختراع کے کارنامے نہ ہوتے، جنگلوں میں پیدا ہو کر وہیں دفن ہو جایا کرتے تو بتلایئے کہ اس بے مصرف اور بے معنی کائنات کے پیدا کرنے کے کیا معنی ہوتے؟

پس اس عالم کے کمال کا دارومدار ہی اس پر ہے کہ یہاں کی ہر چیز اپنے وجودی اور سلبی آثار دکھلا کر اپنی زندگی کا ثبوت دے اور اپنے کو روشناس کراتی رہے۔ اگر کسی شئے کا وجود ہو اور آثارِ وجود نہ ہوں یا اس میں عدم کا حصہ ہو اور آثارِ عدم نہ ہوں، تو یہ اس شئے کے حق میں عقم، بانجھ پن اور حرمان وخسران ہے، اور اس کے موجد کے حق میں خلافِ عدل وحکمت ہے۔ جس سے خالق جل مجدہٗ کی شان بری وبالا ہے۔

اس لئے نہ صرف یہی ثابت ہوا کہ اشیاءِ کائنات کی مختلف الانواع عدمی اور سلبی آفات خود ان کے عدمی مزاج کا ثمرہ ہیں، خدا کی طرف سے کوئی ادنیٰ ظلم نہیں، بلکہ یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ اس سلسلہ میں خدائے برتر کی طرف سے اگر ہے تو انعام واحسان کی بارش ہے، عطاءِ وجود ہے اور اظہارِ خاصیات ہے جو اعلیٰ ترین کرم اور افضل ترین عدل وانصاف ہے۔

کائنات کے متعدی مصائب

اشیاءِ کائنات کی ان طبعی خاصیتوں کے ظہور کو سامنے رکھ کر جہاں یہ واضح ہوا کہ قدرتی طور پر ہر چیز سے اس کی سلبی اور عدمی خاصیات اسی کی بنیادوں سے چلتی اور ابھرتی ہیں اور وہ خدا کی طرف سے عین انصاف وعدل ہے، وہیں یہ بھی واضح ہوا کہ قدرتی طور پر یہ آفات ومصائب ایک سے چل کر دوسری تک بھی پہنچتی ہیں اور ہر ایک چیز کا اچھا برا اثر دوسری چیز تک پہنچنا بھی قدرتی اور اظہارِ خاصیات ہی کا ایک اہم ترین شعبہ ہے۔ کیونکہ ایک طرف تو دنیا کی ہر چیز اشتراکِ وجود کے سبب ایک دوسری سے مربوط اور وابستہ ہے اور ایک کا اثر دوسری تک پہنچنا ناگزیر ہے اور دوسری طرف ہر ایک کے نوعی آثار ایک دوسرے کے منافی اور مخالف بھی ہیں، کیونکہ باوجود اشتراکِ وجود کے

طبیعت ہر شئے کی جدا جدا ہے، اس لئے اگر اشتراکِ وجود کے سبب ایک کا اثر دوسری تک پہنچے گا تو طبائع مخالف کے سبب متخالف انداز میں پہنچے گا جو اس کے حق میں خلافِ طبیعت ہوگا اور خلافِ طبیعت کسی چیز کا کسی اثر سے متاثر ہونا ہی اس کے حق میں آفت ومصیبت کہلاتا ہے۔ ورنہ اگر پیش آمدہ احوال طبیعت کے موافق اور خوش گوارِ خاطر ہوں تو وہ نعمت اور راحت ہوں گے نہ کہ آفت ومصیبت، اس لئے اس عالم میں ذاتی اور لازمی مصائب کے ساتھ جو اپنے ہی نفوس سے قائم ہوتے تھے، اضافی اور متعدی مصائب کا سلسلہ ہی ناگزیر ہے جو لازمی سے بھی زیادہ طویل الذیل ہے، کیونکہ اس عالم کی تخلیق کا مادہ عناصر اربعہ آگ، پانی، ہوا، مٹی ہیں، اور یہ چاروں ہی اپنے اپنے نوعی تقاضوں سے ایک دوسرے کے مخالف اور ضد واقع ہوئے ہیں۔

پانی سببِ تبرید ہے تو آگ سببِ احراق، ہوا اگر سببِ تلطیف ہے تو مٹی سببِ تکثیف، آگ اپنے وجود کے دائرہ میں پانی سے صلح نہیں کرسکتی اور پانی آگ سے۔ مٹی پانی کی رقتِ سیلان کی دشمن ہے اور پانی اس کے بے بس اور ذاتی استقلال کا مخالف ہے، ہوا تو پانی اور مٹی کو اپنے مرکزِ ثقل پر برقرار رہنے دینا نہیں چاہتی اور مٹی اور پانی اس ہوا میں رَل مل کر اس کی لطیف کیفیات کو خالص نہیں چھوڑ سکتی۔ غرض یہ عناصر نہ صرف اپنی ذاتی خاصیات ہی کی حد تک ایک دوسرے کے مخالف ہیں بلکہ ایک دوسرے کے دشمن ہیں، ایسے ہی ان کے افعال وخاصیات میں باہمی دشمنی اور تزاحم ہے۔

ظاہر ہے کہ یہی کیفیت ان سے مرکب شدہ موالید (جمادات، نباتات، حیوانات) کی بھی ہونی چاہئے۔ ان میں سے ہر ایک نوع کے اندر بھی بوجہ تضادِ اجزاء مزاجی کشمکش اور پھر ہر نوع کے دوسری نوع کے ساتھ بھی اسی تضاد کی نسبت ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ ہر ایک نوع اپنے جبلی تقاضوں کے دائرہ میں دوسری نوع کے خلاف پر کمر بستہ ہے بلکہ ہر ایک اپنی بقاء دوسرے کی فناء میں دیکھتا ہے۔

اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ یہاں کی ہر شئے کا وجود دوسری شئے کے عدم کا تقاضا کرتا ہے اور ہر ایک نوع اپنی بقاء کی خاطر دوسری نوع کی فنا چاہتی ہے، جس سے تنازع للبقاء کا نظریہ قائم ہوا، جس کے ماتحت تمام مخلوقات باہم دست وگریباں ہیں۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ یہاں کی یہ دورنگی کائنات یعنی یہ وجود وعدم کا مخلوط مرقع اس وجود وعدم کے تزاحم سے خود بذاتہ تو تغیر یا فناء آوری اور

سلبِ وجود کا متقاضی ہے، گویا ہر شئے خود بھی آفت زدہ ہے اور دوسری اشیاء کو آفت زدہ بنانے میں لگی ہوئی بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب یہ عنصری عالم ان عدم دوست اور فناء آور اور اوپر سے متضاد بلکہ متصادم اشیاء اور ان کی ایسی ہی متصادم خاصیات سے مرکب ہو اور اوپر سے کائنات کے یہ سارے ہی جمادات، نباتات اور حیوانات کے اجزاء باہم مخلوط بھی ہوں، بلکہ ایک کا نفس دوسرے کے نفس میں داخل ہو کر اس کی بقاء کا مدار بھی بنا ہوا ہو، جس سے ان اشیاء کے نفوس کی یہ متضاد سلبی خاصیات دوسرے نفوس میں پہنچ رہی ہوں، تو کیسے ممکن ہے کہ ایک کی سلبی آفت دوسرے پر نہ پڑے۔

مثلاً جب یہ نباتات وحیوانات آب وہوا سے پل رہے ہیں، تو کیسے ممکن ہے کہ آب وہوا کی سمّیت جو ان کی ایک سلبی آفت ہے ان میں اثر انداز نہ ہو، اور ان موالید کی سلامتی واعتدال اور صحت قوت کو سلب نہ کرلے؟ پھر حیوان ونبات کی یہ ذاتی آفتیں ان کے گوشت پوست کے ذریعہ باہمی تاثیر وتأثر سے انسانوں میں نہ آئیں؟ یا انسانوں کی بے اعتدالیاں ان میں اثر نہ کریں؟

غرض اس عالم کی ترکیب کے بعد اس کے ہر ہر عنصر پھر اس عنصر کے پیدا شدہ انواع پھر ان انواع کے افراد اور پھر افراد کی شخصی خاصیتوں کا یہ تزاحم جب تک بھی باقی ہے جب ہی تک ایک کے ذریعہ دوسرے کی فناء اور ایک کے سبب دوسرے سے سلبِ وجود کی آفتوں کا سلسلہ قائم رہنا اور بالفاظِ دیگر ایک سے دوسرے پر مصیبت وآفت ٹوٹتے رہنا بھی اس عالم کی جوہری خاصیت رہے گا۔

اب اگر غور کرو تو ساری آفات انفسی ہی ثابت ہوتی ہیں کوئی بھی آفت آفاقی اور خارجی نہیں رہتی، کہ ہر آفت کسی نہ کسی شئے کے نفس ہی سے نمودار ہوتی ہے، لیکن چونکہ ہر ایک کی انفسی آفت بوجہ اشتراکِ وجود اور استکمالِ باہمی دوسرے تک اس کے حق میں مصیبت بن جاتی ہے اس لئے اسے اضافی یا آفاقی مصیبت کہہ دیا جاتا ہے گو اصل شئے کے حق میں وہ آفت نہ ہو نعمت ہو، ورنہ سب جانتے ہیں کہ مثلاً زمین پر زلزلہ سے آئی ہوئی مصیبت انسانوں کے حق میں گو آفاقی ہے مگر زمین کے حق میں انفسی ہے، مسموم آب وہوا سے انسانوں میں وباؤں کا پھیلنا انسان کے لئے اگرچہ آفاقی مصیبت ہے خود اس کی اندرونی نہیں مگر خود ہوا کے مزاج کے لئے انفسی آفت ہے۔

بہر حال ہر متضاد یہاں اپنی طبعی خاصیت ظاہر کرے گی جس کے لئے وہ مخلوق ہوئی ہے۔ یہ جدا

بات ہے کہ وہ تضادِ باہمی اور استمدادِ باطنی کے سبب دوسری شئے کیلئے مضرت کا سامان ہو جائے۔ سمیت کا طبعی تقاضا ہے کہ وہ ہوا میں اثر انداز ہو۔ پس ہوا کا مسموم ہو جانا سمیت کی فتح ہے جس سے اس کا مقصدِ تخلیق پورا ہو جاتا ہے، یہ جدا بات ہے کہ اس کی فتح ہوا کی شکست پر منتج ہو جائے، پھر مسموم ہوا اپنی فطری انتشار پسندی کے تحت چاہتی ہے کہ اس سمیت کو منتشر کر دے جو اس کا طبعی تقاضہ ہے۔ سو وہ جگہ جگہ زہر پھیلاتی پھرتی ہے، جو نباتات اور حیوانات کے مزاجوں میں اثر انداز ہو کر انہیں وبا زدہ بنا دیتی ہے۔

بلاشبہ یہ ہوا کی طبعی خاصیت کا ظہور ہے جو اس کے حق میں کمالِ نعمت ہے، یہ جدا بات ہے کہ حیوان ونبات کے حق میں یہ بوجہ تغیر وفسادِ مزاج آفت ومصیبت ثابت ہو۔ اسی طرح اگر ایک چھری کی دھار کسی لکڑی یا پھل کو کاٹ ڈالے تو چھری اور دھار کے حق میں یہ کمال ہے کہ دھار نے اپنی طبعی کاٹ دکھلائی، یہ جدا بات ہے کہ وہ کٹنے والی شئے کے حق میں آفت ثابت ہو جائے لیکن اگر گہری نظر سے کام لیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ مصائب کا یہ سلسلہ کسی کے حق میں عیب یا برائی ثابت نہیں ہوتا کہ بہ نگاہِ کراہت دیکھا جائے۔ کیونکہ خالق کی نسبت سے تو یہ مصیبت اس لئے عین کمال وعدل ہے کہ اس نے شئے کو وجود دے کر اسے اپنے طبعی خواص وآثار دکھلانے کا یہ موقعہ دیا جو بلاشبہ شانِ رحمت واحسان ہے۔ پھر اس مصیبت کا اثر دکھلانے والی شئے کے حق میں اس لئے خیر اور عین کمال وعدل ہے کہ اس نے اپنی جوہری خاصیت دکھلا کر منشاءِ تخلیق کو پورا کر دکھایا، اور پھر اس مصیبت سے متاثر ہونے والی شئے کے حق میں یہ مصیبت زدگی اس لئے عین کمال وخیر ہے کہ اس میں اس آفت سے تأثر کا مادہ رکھا گیا تھا تو اس نے ان آثار کو قبول کر کے اپنے خاصۂ انفعال کا کمال دکھلایا جو اس کا طبعی جوہر تھا۔

دل ہی تو ہے نہ سنگ و خشت، درد سے بھر نہ آئے کیوں
روئیں گے ہم ہزار بار، کوئی ہمیں ستائے کیوں

غم والم دل ہی قبول کر سکتا ہے نہ کہ اینٹ پتھر، رنگ وروغن صورت ہی قبول کر سکتی ہے نہ کہ ماہیات، تو اپنے اپنے مناسبِ حال عوارض کو قبول کرنا بھی اپنی صحتِ مزاج کا ثبوت دینا ہے جو عین

کمال ہے، ورنہ درصورتِ عدمِ قبول یہ شئے بے حس اور جامد کہلائے گی جو اس کے حق میں عیب اور نقص اور اس کی کوتاہیٔ خلقت کی دلیل ہوگا، بالخصوص جب کہ پھر بعد از وجود اسی شانِ انفعال سے اس نے قبولِ خواص و آثار کا مقام قبول کرلیا کہ یہ بھی منشاءِ حق کی تکمیل اور مقصدِ خلقت کی تعمیل ہے۔

پس مصیبت سازی یعنی عدم سے وجود دے کر اسے نمایاں کردینا، بتخلیق اللہ ہے، پھر مصیبت اندازی جو اس شئے کے عدمی ظرف سے ابھاری جاتی ہے بفعل اللہ ہے، اور پھر مصیبت زدگی جو متأثر شئے کے انفعال سے ہوتی ہے باذن اللہ ہے، اور یہ تینوں کی تینوں نسبتیں اپنے منسوب الیہ کے لحاظ سے عین عدل وکمال ثابت ہوتی ہیں، اور واضح ہوجاتا ہے کہ منجانب اللہ ابرازِ خاصیات خواہ اشیاء میں تاثیر کو وجود دے کر نمایاں کیا جائے، یا اشیاء میں مادۂ تأثر وانفعال پیدا کر کے اسے نمایاں ہونے کا موقعہ دیا جائے، کسی حالت میں بھی خلافِ عدل وحکمت اور موجبِ طعنہ وملامت نہیں ہوسکتا، بلکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو عدل کے خلاف ہوتا، کیونکہ ایک شئے سے دوسری کے مصیبت زدہ بن جانے کے خوف سے اگر دو متضاد اشیاء کو وجود نہ دیا جاتا کہ کہیں ایک کی طبعی حرکت سے دوسری فناء یا متغیر نہ ہوجائے اور بقول دہریوں کے اسی کا نام عدل ہے، تو اس عدل کا مقتضا یہ تھا کہ اس کائنات کو وجود ہی میں نہ آنا چاہئے تھا کہ وہ تو اول سے لے کر آخر تک متضاد اور متصادم اجزاء، بالفاظِ دیگر مصیبت آور اور تغیر خیز عناصر ہی سے مرکب ہے جن میں سے ہر ایک دوسرے کی فناء چاہتا ہے اور اپنے سلبی اثرات دکھلائے بغیر نہیں رہ سکتا، اور یا پھر عالم کی تشکیل ہی متضاد عناصر کی ترکیب سے نہ ہونی چاہئے تھی، یعنی عالم مرکب ہی نہ ہوتا کہ ترکیب ہی ان ساری متضاد خاصیات کی جڑ اور بنیاد ہے، بلکہ کائنات کے معنی صرف مفردات اور کبائط کے ہوتے جو الگ الگ اپنی جگہوں میں پڑے رہتے۔

پانی الگ رہتا آگ الگ ہوتی مٹی الگ ہوتی ہوا الگ، یعنی صرف عناصر اربعہ ہوتے اور وہ بھی الگ الگ، ورنہ اگر ہوا پانی کو لگتی تو پھر وہی پانی میں تلاطم وتصادم شروع ہوجاتا جو اس کے حق میں مصیبت بن جاتا۔ پانی مٹی کو لگتا تو اس کی یبوست چھن جاتی اور وہ گارا بن جاتی، جو اس کی طبیعت کے خلاف ہوتا۔ آگ ہوا کو چھو دیتی تو وہ گرما جاتی اور اس کی طبعی رطوبت کو دھکا لگتا، جو اس کے حق میں آفت ومصیبت بن جاتا۔

پس باصولِ دہریت تو یہ کائنات ان متضاد عناصر سے مرکب نہ ہونی چاہئے تھی اور نہ یہ عناصر قریب قریب ہی رکھے جاتے کہ ایک کا اثر دوسرا لیتا، اور خلافِ طبع مصائب کا دروازہ کھلتا، اور اس طرح عناصر اربعہ تو ہوتے مگر موالیدِ ثلاثہ (جمادات ونباتات اور حیوانات) کو پیدا نہ ہونا چاہئے تھا، کہ ان کے اندرونی تضاد اور پھر باہمی ترکیب واختلاط سے ان انفسی اور آفاقی مصائب کا ظہور ہوتا، جو دہریوں کے نزدیک معاذ اللہ خلافِ عدل تھا۔

لیکن اس صورت میں کیا قدرت کی فیاضی پر یہ حرف نہ آتا کہ اس نے عناصر کو تو محض اس لئے وجود دے دیا کہ ان میں قبولِ وجود کی صلاحیت تھی اور موالیدِ ثلاثہ اور ان کے متضاد خواص وافعال کو وجود نہ دیا درانحالیکہ ان میں بھی تو یہ صلاحیت واستعداد موجود تھی، یہ بھی تو اپنی ذات سے ممتنع بالذات نہ تھے، جو وجود کو قبول ہی نہ کر سکتے؟ اور کیا اس سے اس کی بے پایاں حکمت پر یہ حرف نہ آتا کہ عناصر کے اختلاط سے جو عجائبات اور نئی نئی تشکیلات نظامِ عالم کا جزو بن کر مصروفِ کار ہیں، جن سے اس کی بے مثال صناعی کا ظہور ہو رہا ہے، انہیں باوجود استعداد کے وجود کیوں نہ دیا؟ نیز کیا اس کے عدلِ لامحدود پر یہ حرف نہ آتا کہ انہی متزاحم خاصیات سے اگر بعض اشیاء کے حق میں مصائب کا ظہور ہوتا ہے تو دوسری بعض کے حق میں منافع اور برکات کا دروازہ کھلتا ہے، تو ان منافع سے آخر مستحق منافع اشیاء کو کیوں محروم رکھا گیا؟ اور ان ممکنہ منافع کو جنم لینے کی اجازت کیوں نہ دی گئی؟

اگر بادوباراں اور آگ کے طوفانوں کے وجود سے بہت سے جمادات، نباتات اور حیوانات کا یہ کہہ کر وجود سلب ہو جاتا ہے اور ان پر مصیبت کا پہاڑ ٹوٹ پڑتا ہے، تو کیا ان طوفانوں کی جبلی خاصیت اور اثر دکھلانے کے خطرہ کے سبب حق تعالیٰ طوفان کو وجود نہ دیں گے؟ آخر طوفان کا کیا قصور ہے کہ وہ معدوم رہے جب کہ اس میں موجود ہونے کی استعداد موجود ہے؟ کیا اگر وبائی جراثیم ہزاروں کا وجود چھین لینے کا اثر رکھتے ہیں یا اگر دواؤں کے جراثیم وجود میں آ کر مرضیلے جراثیم کو فناء کر دینے کی خاصیت رکھتے ہیں تو کیا محض اس ہلاکت آفریں خطرے کے سبب انہیں وجود کی دولت سے محروم کر دیا جاتا؟ جب کہ ان میں بھی اسی طرح قبولِ وجود کی استعداد تھی جس طرح ان کے ذریعہ فناء ہونے والے جراثیم میں قبولِ وجود کی صلاحیت تھی، آخر یہ اپنا اثر کہاں اور کس طرح دکھلاتے اگر

من اللہ موجود نہ کر دیئے جاتے؟

تم نے تو امراضِ جراثیم، باد، اسقام، طوفان، زلزلہ اور دوسرے مہلکات کے یہ مہلک آثار دیکھ کر خدا کا شکوہ کر دیا کہ انہیں کیوں پیدا کیا گیا؟ لیکن کیا اسی طرح ان مہلک اشیاء کو تمہارے خلاف بعینہٖ یہی شکوہ کرنے کا حق نہیں کہ انسان ان کے حق میں مہلک ہے، اسے کیوں پیدا کر دیا گیا؟ جو انہیں دواؤں کے جراثیم مختلف تدابیر سے دفع کرتا رہتا ہے، اور کیا وہ یہ شکوہ کرنے میں حق بجانب نہ ہوتے کہ آخر انہیں اظہارِ خاصیات سے کیوں روکا جاتا ہے؟

اگر خدائے قدیر تمہارے شکوہ کے سبب ان چیزوں کو اور ان کے شکوہ کے سبب تمہیں ختم کر دے تو بتلاؤ کہ پھر یہ کائنات آخر کس طرح منصۂ شہود پر قائم رہے؟ اور کیا پھر پوری کائنات ماضی کی طرح اچانک اپنے عدمِ سابق ہی کے پردوں میں نہ جا چھپے گی جن میں پہلے لامحدود زمانوں سے چھپی پڑی تھی؟ پس تمہارا یہ شکوہ درحقیقت پوری کائنات کے وجود پر ایک کاری ضرب ہے، جس سے اس شکوہ کی بے فطرتی اور بے مائیگی کھل جاتی ہے۔

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس شکوہ کی بنیاد تنگ نظری، مصالح کلی سے جہالت اور طفلانہ انداز کی خود غرضی پر ہے، کہ شکوہ کرنے والے صرف اپنے نفوس کے ایک عارضی اور اختراعی فائدہ پر نظر رکھ کر مجموعۂ عالم کے منافع سے آنکھ بند کئے ہوئے ہیں، اگرچہ ہر شئے کی سلبی آفت کا حصہ بعض اشیاء کے لئے مضرت رساں ہے اور وہ بھی بہ حکمت، مگر دوسری بعض اشیاء کے لئے نافع اور مجموعۂ عالم کے لئے سرتاسر خیر و منفعت اور مصلحت کلی کے عین مطابق، تو پھر خود اس شئے کے حق میں بوجہ موجودگیٔ ذات یا تو اظہارِ خاصیات عین کمال ہے، تو یہ کس طرح قرین دانش ہوگا کہ ایک جزوی مصلحت تو سامنے رکھ لی جائے اور تمام مصالح کلیہ کو جو مجموعۂ عالم سے تعلق رکھتی ہیں نظر انداز کر دیا جائے۔

قصاص میں مقتول کا قتل خود اس کے لئے موت ہے مگر ملت کی حیات ہے۔ پیٹ کی آنتوں اور معدہ کا نجاسات سے پر ہونا ان اعضاء کے لئے باعث ننگ و عار ہے، مگر مجموعۂ بدن کے لئے رونق بشرہ اور سببِ عزو وقار ہے۔ بالوں کی سیاہی الگ ہو کر ان کے حق میں عیب ہے مگر چہرہ کی سفیدی کے ساتھ مل کر مجموعۂ بدن کے لئے حسن ہے۔ تو ان مثالوں سے پیش نظر کائنات کی ان جزوی مضرتوں اور

عیبوں کو سامنے رکھ کر جب کہ وہ مجموعہ کے لحاظ سے عیب بھی نہیں، پورے عالم کے مجموعی حسن و جمال کو نظر انداز کر دیا جانا کہاں کی دانائی شمار ہوگی؟ اور کس طرح ان وسوسوں اور سفسطوں سے حکمتِ الٰہی اور کمالِ ربانی پر حرف آ جائے گا؟

پس اگر ایک قاتل کی موت کے خیال سے ملت کی راحت وزندگی کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے، اگر بالوں کی توہین کے خیال سے ان کی سیاہی کو زائل کر کے مجموعۂ بدن کے حسن سے قطع نظر کی جا سکتی ہے، اگر آنتوں کی توہین کے خیال سے سارے بدن کے نشو ونما کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے تو بلا شبہ عالم کے ان خطرات ومصائب کے کھٹکوں سے کائنات کی تمام مختلف الانواع جزئیات کے وجود سے بھی قطع نظر کی جا سکتی ہے، جو کسی نہ کسی کے لئے سببِ مضرت بن سکتی ہیں، مگر مجموعۂ عالم کے لئے سرتاسر خیر ہوں۔

اگر مذکورہ مثالوں میں مجموعی منافع کو نظر انداز کر دینے اور صرف جزوی مضرتوں کی رعایت سے اشیاءِ مذکورہ کو وجود نہ دینے سے حکمتِ الٰہی پر حرف آ سکتا ہے تو وہی حرف آپ کی تمام پیش کردہ مصائب اور جزئیات کے منافع کلیہ سے صرفِ نظر کر لینے سے بھی آ سکتا ہے، کہ ایک کو تغیر سے بچانے کے لئے ہزاروں کے منافع کو نظر انداز کر دیا جائے، درحالیکہ وہ ایک کا تغیر بھی علی الاطلاق مصیبت نہیں اور کلیۃً نفع سے خالی نہیں، یعنی من کل الوجوہ شر اور عیب نہیں۔

بہر حال متضاد اشیاء کے تزاحم اور تضاد سے اگر آفات آتی ہیں تو وہ ہر جہت سے آفت نہیں ہوتیں کسی کے لئے اگر آفت ہوتی ہیں تو کسی کے لئے نعمت وراحت بھی ہوتی ہیں۔ مَصَائِبُ قَومٍ عند قومٍ فَوائِدُ.

ورنہ اگر کائنات کی اشیاء کو مضرت رساں پہلو کی وجہ سے جو اس کا عدمی اور سلبی حصہ ہے، ان اشیاء کو وجود نہ دیا جاتا یا وجود دے کر انہیں اپنی جبلی خاصیات کے مظاہرہ سے روک دیا جاتا، نہ آگ جلا سکتی نہ پانی بجھا سکتا، نہ ہوا اڑا سکتی، نہ زہر مار سکتا، نہ سحر ختم کر سکتا، نہ شیر پھاڑ سکتا، نہ مچھر انجکشن کر سکتا، نہ کھٹمل خون چوس سکتا، نہ وبائیں ہلاک کر سکتیں، نہ ایروپلین گر کر مار سکتے، نہ بم بھسم کر سکتے، نہ گیس ماؤف کر سکتیں، نہ چھری کاٹ سکتی، نہ تلوار خون کر سکتی، نہ بندوق کی گولی برما سکتی، نہ مشین گن

اپنا کام کر سکتی، نہ توپ انہدام کر سکتی، یا ان کے ضرر رساں اثرات سے کوئی چیز متأثر نہ ہوسکتی، یعنی نہ تاثیر ہوتی نہ تصرف، نہ فعل ہوتا نہ انفعال، نہ فاعل نہ مفعول، نہ فعلی عجائبات کا ظہور ہوتا نہ تمدنی مصالح کا وجود، اور ان ہی اشیاء سے جب کہ منافع کی صورتیں بھی پیدا ہوتی تھیں، کیونکہ عدمِ اصلی کے ساتھ عارضی وجود بھی ان میں لگا ہوا ہے، اور اسی طرح ان کے منافع کا بھی یا تو اثر ظاہر نہ ہوتا یا ان سے کوئی شئے متأثر نہ ہوتی، تو نہ نافع ہوتا نہ منتفع، نہ نفع کا سوال ہوتا نہ ضرر کا، نہ افادہ ہوتا نہ استفادہ، نہ لین ہوتا نہ دین، تو خیال فرمائیے کہ ایسی بے کار اور معطل کائنات کے بنائے جانے اور حضراتِ معترضین دہریہ کے پیدا کرنے کی آخر کیا مصلحت ہوسکتی تھی کہ اس کائنات کو استوار کیا جاتا اور اس بے فائدہ اور بے مقصد اور بے رونق چمن کی چمن بندی کی جاتی؟

لیکن اگر یہ مفروضہ صورتِ لغو اور یہ دہریوں کے آفات سے بچنے کا عجیب و غریب تخیل کہ نہ شئے رہے نہ اسکے اثرات، سراسر بیہودگی اور بے عقلی ہے (اور بلا شبہ ہے) تو ثابت ہوگا کہ یہ آفات ہر جہت اور ہر نسبت سے خیر و عدل اور خالق کائنات کی بے شمار حکمتوں، بے مثال صناعیوں اور بے لاگ فیاضیوں کی محکم دلیلیں ہیں۔

وَاِنْ رَغِمَ اَنْفُ الدَّهْرِيَّةِ.

دہریوں کی خواہشات کے علی الرغم۔

اور

وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ.

اگر چہ یہ منکرین کو ناگوار ہی ہو۔

مصائب کے بغیر ترقی نہیں ہوسکتی

دہریہ حضرات ممکن ہے کہ مصائب کے سدِ باب کے لئے یہ تخیل پیش کریں کہ اشیاء میں یہ تزاحم و تصادم ہی آخر قدرت نے کیوں رکھ دیا کہ اس سے یہ مصائب سر پڑے؟ ہر چیز صرف نفع ہی کا پہلو لئے ہوئے ہوتی، سو اس کا جواب پہلے آچکا ہے کہ یہ اس صورت میں ممکن تھا کہ ان اشیاء میں عدم

اصلی نہ ہوتا صرف وجود ہی وجود ہوتا تو وہ صرف نفع ہی نفع اور خیر ہی پر مشتمل ہوتیں، لیکن جب کہ عدم ہی ان میں اصل ہے تو عدمی آثار اور پھر سلبی آثار ناگزیر تھے اور ان ہی کا نام تغیرات، مصائب اور نقائص ہے، اس لئے یہ سوال ہی مہمل ہے۔

لیکن اگر گہرائی میں جایا جائے تو یہ سوال واقع ہی نہیں ہوتا کیونکہ وجود و عدم اور متضاد خواص و آثار کے ٹکرانے ہی سے اس عالم کی تمام ترقیات وابستہ ہیں، اگر اشیاءِ کائنات میں یہ تصادم اور تضاد نہ ہوتا اور ان سے فناء و بقاء کے متضاد آثار ہویدا نہ ہوتے تو عالم میں ترقیات کا ظہور بھی نہ ہوتا، کیونکہ دو متصادم مادوں کی ترکیب ہی سے تیسری شئے جنم لیتی ہے جب کہ دو متضاد چیزیں ٹکرا کر اپنے وجود کو خطرہ میں ڈالدیں۔ اگر یہ اشیاء باہم نہ ٹکرائیں تو نہ خاصیتوں میں تنوع ہو نہ مصالح میں تعدد ہو، نہ نئے نئے انکشافات ہوں نہ نئی نئی ایجادات رونما ہوں۔

آگ پانی متصادم ہو کر جب اپنے وجود کو ختم کر دیتے ہیں تو اسٹیم کی تیسری طاقت جنم لیتی ہے، جس سے ہزاروں کلیں گھومتی ہیں، پھر اسٹیم اور لوہے کے پہیے اور سامان لڑ لڑ کر فنا ہوتے ہیں تو ان سے مختلف تمدنی سامان جنم لیتے ہیں اور پھر یہ سامان استعمال میں آ کر اور گویا آب و ہوا سے لڑ لڑ کر اپنا وجود ختم کرتے رہتے ہیں تو نفس انسانی کی مختلف قوتیں اور منفعتیں اس سے وجود پذیر ہوتی ہیں۔ پھر یہ منافع نفس کو لگ لگ کر ختم ہوتے رہتے ہیں تو نفس میں ان کے مختلف آثار کا وجود ہوتا رہتا ہے، جس سے نفس کی صفات اور ہیئاتِ نفسانی تشکیل پاتی ہیں اور نفس کا مزاج بنتا ہے۔ پھر اس مزاج کے مناسب ہی دنیا میں مختلف افعال کا ظہور ہوتا ہے جن سے کہیں وجود اور کہیں سلبِ وجود، یعنی ارادی اور اختیاری تغیرات رونما ہوتے ہیں اور انقلابات ہویدا ہوتے ہیں، اور اسی وجود اور سلبِ وجود یعنی نعمت و مصیبت کی گرم بازاری ان انقلابات میں بھی ہوتی ہے اور ان سے پھر اور نئے نئے احوال و آثار جنم لیتے ہیں۔

غرض اشیاء کے اختلافِ خاصیات اور پھر ان کے باہمی تصادم اور تزاحم ہی سے عالم میں عجائبات و حوادث کا ظہور ہو رہا ہے، اگر یہ نزاع اور تصادم مٹ جائے یعنی ساری اشیاء کی نوعیت بھی ایک ہی ہو جائے، پھر نوعی صورتیں بھی سب کی ایک ہی ہو جائیں، سیرتیں اور خاصیتیں بھی ایک ہی

ہوں، گویا سب سب نہ ہوں بلکہ سارا عالم ایک ہی شئے ہو اور کلیۃً یکساں بھی ہو، جس میں تزاحمِ اعیان اور تصادمِ آثار کا نشان بھی نہ ہو، تو یہ زیب وزینت، یہ بوقلمونیاں اور یہ رنگ برنگ کے عجائبات سب ختم ہو جائیں اور ذوق اور اربابِ ذوق کا یہ حکیمانہ کلمہ لغو ہو کر رہ جائے ۔

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن
اے ذوقؔ اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

لیکن اگر دہریوں کے علی الرغم ان سب چیزوں اور ان کے وجودی اور عدمی خواص وآثار کو وجود دیا جائے جس سے وہ اپنے اپنے طبعی مزاج کے مطابق خاصیات دکھلائیں، جس سے عالم میں وجود اور سلبِ وجود کے تغیرات وانقلابات رونما ہوں اور یہی عین عدل وحکمت ہو تو پھر وہی مصائب و آفات کا ہجوم قائم ہوتا ہے جس سے آپ دہریت کی پناہ لے کر بھاگنا چاہتے تھے۔

بہر حال اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ جب بھی ان معدوم الاصل اشیاء کو وجود دیا جائے گا تو اپنے وجودی آثار کے ساتھ عدمی آثار بھی نمایاں کرنے پر مجبور ہوں گی، جن کا حاصل وہی تغیر اور سلبِ وجود ہوگا جو آخر کار پھر مصائب وآفات کا نام پائے گا اور اسی تغیر وانقلاب کے راستے سے عالم اور اس کے اجزاء ترقی کی راہ چل سکیں گے، تو گویا مصائب ہی کا راستہ نکلتا ہے، اسی لئے مصائب کا ظہور عین حکمت ومصلحت ثابت ہوتا ہے نہ کہ خالق جل وعلا شانہٗ کے حق میں معاذ اللہ ظلم وستم۔

كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ اِنْ يَّقُوْلُوْنَ اِلَّا كَذِبًا.

بڑی بات ہے جو ان کے منہ سے نکل رہی ہے، نہیں کہہ رہے ہیں مگر بالکل غلط۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایک لایعقل جماد سے لے کر عقلمند انسان تک عالم کی ہر ہر جزئی وجود وعدم کی آمیزش سے تضادِ حالی میں مبتلا ہے جس سے اس میں تغیر اور سلبِ وجود کی استعداد قائم ہوئی، کہ وجود جیسے آیا تھا ویسے ہی چھن بھی سکے اور آثارِ عدم ابھر آئیں۔ ہاں پھر اس استعداد کی فعلیت متضاد اجزاء کی ترکیب سے رونما ہوتی ہے جس سے یہ عالم اپنے اول وآخر کی تضاد سامانی سے اپنی ذات اور جبلت ہی سے مصیبت زدہ ثابت ہوتا ہے، جس سے اس کے وجودی کمالات ہمیشہ روبہ زوال رہتے ہیں، یہاں تک کہ یہ وصفی اور احوالی فنا آتے آتے ایک دن ان اشیاء کی ذوات ہی فناء کے گھاٹ اتر

جاتی ہیں جس سے قدرتی طور پر ہمہ وقت اعلان ہوتا رہتا ہے کہ یہ اشیاء اپنی ذات سے خود وجود کی مالک نہیں بلکہ وجود کا سرچشمہ حضرت واجب الوجود جل مجدہ' کی ذاتِ بابرکات ہے، جس کے سامنے یہ سب اشیاء مع اپنی ذات وصفات اور افعال واحوال کے عاجز ودر ماندہ اور روبہ فنا ہیں اور اسی لئے ہمہ وقت مصیبت زدہ ہیں۔ پس یہ مصائب خدا کے وجود کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوتی ہیں نہ کہ انکارِ صانع کی۔

عالم کی اکتسابی آفات یعنی اختیاری مصائب

ہر نوع کی مصیبت اس کے حسبِ حال ہے

یہاں تک ان مصائب کے بارہ میں بحث کی گئی جو قدرتی اور تکوینی تغیرات کے ماتحت مخلوق پر آتی تھیں، اور جن میں انسان اور غیر انسان کی کوئی تخصیص نہ تھی، لیکن یہ ظاہر ہے کہ مخلوقات میں ذی شعور اور ذی عقل مخلوق انواع بھی موجود ہیں جن کے مصائب مخصوص ہیں، سو انہیں بھی اسی وجود وعدم کی نسبت سے سمجھئے اور وہ اس طرح کہ بہر حال جب یہ کائنات وجود وعدم اور وجودی کمالات اور عدمی نقائص سے مرکب ہے اور اس میں ہر شئے کا وجودی کمال ہی اپنی عدمی ضد کو کھولتا ہے کہ: وبضِدّھَا تَتبیّنُ الاَشْیَاءُ۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود تمام انواع کو یکساں نہیں ملا، تو اس سے بداہتہً یہ نتیجہ نکل آتا ہے کہ ان ساری انواعِ کائنات سے ایک ہی قسم کی عدمی آفات کا ظہور نہیں ہوسکتا بلکہ جس نوع میں جس قسم کے وجودی کمالات آئیں گے اس سے اسی قسم کے عدمی آفات ونقائص بھی کھلیں گے، جو اس کی عدمی طبیعت کی طرف منسوب ہوں گے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ایک محسوس حقیقت ہے کہ موالیدِ ثلاثہ جمادات، نباتات، حیوانات کی جس جس نوع میں وجود اور جودی کمالات ترقی کرتے گئے ہیں اسی نسبت سے آفات کا تنوع بھی بڑھتا گیا ہے اور تغیرات بھی نوع بنوع اور رنگ برنگ ہوتے گئے ہیں، کیونکہ جیسے وجود میں کمالات غیر متناہی اور متفاوت ہیں ایسے ہی عدم میں ان کی اضداد بھی غیر متناہی اور متفاوت المراتب ہیں۔

پس جس میں جس درجہ کا وجود آیا اسی درجہ کا اس میں عدمی نقص بھی کھلا، اور جس مقدار میں کمالات وجود اترے اسی مقدار میں اس کے عدمی شرور بھی واشگاف ہوئے۔ مثلاً سب سے ادنیٰ اور کمترین وجود جمادات کو عطا ہوا ہے جس میں بظاہر نہ حس ہے نہ حرکت، نہ ادراک ہے نہ شعور، نہ نشو ونما ہے نہ بالیدگی، نہ ارادہ ہے نہ اختیار، اور ہے تو ایسا مضمحل ہے جسے خالق کے سوا کوئی دوسرا نہیں پہچان سکتا۔ غرض اونچے کمالات کی ان میں کوئی بھی بود ونمود نہیں، ان کا بڑے سے بڑا وجودی کمال شدت، صلابت، ثقل، وزن، سطحی غلظت وہیئت اور اجزاء کی بستگی ووابستگی ہے، جس سے ان میں طول وعرض اور عمق پیدا ہو گیا ہے، اس لئے جمادی آفت بھی ان مذکورہ کمالات کے سلب اور تغیر کی صورت میں نمایاں ہوں گی۔ یعنی صحیح سالم اجسام کا پھٹ جانا، پتھروں یا پہاڑوں یا زمین کا شق ہو جانا، یا ان کا کھل کر ریزہ ریزہ ہو جانا اور بکھر جانا، یا ان کی شدت وصلابت کا جاتے رہنا وغیرہ ہی ان کی عدمی مصائب شمار ہوں گی جو ان جمادات کی جبلی طبیعتوں اور جمادی نفوس کے تغیر کی طرف منسوب ہوں گی۔

پس یہی امور جمادی امراض شمار ہوں گے نہ کہ تپ ولرزہ اور غم والم، کیوں کہ ان کے نوعی وجود نے جو کمالات ان میں ودیعت کئے تھے ان کا سلب ہونا اور چھن جانا، پھٹن وغیرہ ہی کی صورت میں نمایاں ہو سکتا تھا نہ کہ تپ لرزہ یا طاعون اور ہیضہ کی شکل میں۔

نباتات کا وجود جمادات سے اعلیٰ ہے کہ ان میں جمادی خصوصیات کے ساتھ نباتاتی کمالات مثل نشو ونما، تولید وولادت یعنی ایک درخت سے دوسرے کا وجود میں آنا یا ایک شاخ یا تخم سے ہزارہا شاخوں کا ظہور، پھر تثمیر وانشعاب یعنی پھل دار ہونا اور شاخ در شاخ ہو کر پھیل جانا وغیرہ نباتی کمالات بھی انہیں عطاء ہوتے ہیں، اس لئے ان میں مذکورہ جمادی آفات کے ساتھ ساتھ نباتی آفات کا ظہور بھی لازمی ہوگا جیسے نشو ونما کا باوجود اسباب بالیدگی یعنی پانی اور نمناک زمین کے موجود رہتے ہوئے بھی سلب ہو جانا اور سوکھ جانا، جس سے تولیدی سلسلہ چلتا تھا، یا پھل نہ آنا اور پھول کا مارا جانا، یا سرسبزی اور شادابی کا ختم ہو جانا وغیرہ۔ پس یہ نباتی نقص ان کی نباتی طبیعت کی طرف منسوب ہوگا اور کہا جائے گا کہ فلاں درخت کی نباتی جبلت میں کوئی تغیر آیا ہے جس سے یہ درخت

سو کھنے لگا اور بار آور نہ ہوا۔

حیوانات کو نباتات سے بھی اعلیٰ وجود دیا گیا کہ ان میں علاوہ جمادی اور نباتی کمالات ہونے کے حیوانی وجود کے کمالات مثل حس وحرکت اور ارادی افعال کے کمالات بھی آئے ہیں گو وہ ارادہ ان کی طبع حیوانی ہی کے تابع ہو کر ایک طرح سے جبلی اور طبعی ہی ہو، تاہم اس سے صادر شدہ افعال ارادی ہی افعال کہلائیں گے، جو ان کے طبعی تقاضوں سے سرزد ہوں گے نہ کہ سوچ بچار اور فہم وتدبر سے، اس لئے ان میں جمادی آفتوں مثلاً بدن کے پھولنے پھٹنے یا سکڑنے اور سوکھنے نیز نباتی آفتوں مثل نشو ونما نہ ہونے یا سلسلۂ تولید بند ہو جانے کے ساتھ ساتھ حیوانی آفتیں بھی ظہور کریں گی، جو ان کے طبعی افعال وعوامل کی خرابی کا نتیجہ کہلائیں گی جیسے کسی چرندہ حیوان کا کسی کے کھیت یا گھر میں جا گھسنا اور پٹ کر نکلنا، یا کسی پرندہ کا اپنے کسی نوع جاندار دشمن کے سامنے سے نہ اڑنا اور شکار ہو جانا، یا کسی جانور کا ایک دم بہت سارا کھا جانا اور اَپھر کر (یعنی قبض سے) مر جانا وغیرہ۔

پس یہ حیوانی آفتیں ان کی طبع حیوانی کی طرف ہی منسوب ہوں گی جو طبعی افعال کے پردہ میں مخفی رہ کر کام کرتی ہیں اور کہا جائے گا کہ اس حیوان کی طبیعت میں فتور آ گیا ہے کہ اس نے اپنی طبیعت اور نوعیت کے خلاف حرکت کی اور گرفتارِ بلا ہو گیا۔

انسان کے اختیاری مصائب اور اس کی دو نوعیں

اس طبعی اصول اور فطری ترتیب کے ماتحت جو موجودات میں درجہ بدرجہ اونچی ہوتی گئی ہے جب ہم انسان پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کا وجود ساری کائنات سے اکمل واعلیٰ اور جامع وجودات دکھائی دیتا ہے، کہ اس میں علاوہ جمادی اور نباتی کمالات کے جو غیر اختیاری انداز کے ہیں اور علاوہ حیوانی کمالات کے جو اختیاری مگر طبعی رنگ کے ہیں، مخصوص انسانی کمالات بھی ہیں جو اختیاری اور شعوری رنگ کے ہیں، جن میں اس کی افضیلت وبرتری اور سعادتِ نوعی کا راز پنہاں ہے۔ یہ انسانی کمالات نوعی طور پر دو قسم کے ہیں ایک علمی کمالات جن سے انسان کے ادراک وشعور کا تعلق ہے اور ایک عملی کمالات جن سے انسان کے اکتساب کا تعلق ہے۔

اس کی علمی قوت کا منشاء صحت فکر ہے جس کو طاقتِ علم کہنا چاہئے اور عملی قوت کا منشاء اعتدالِ اخلاق ہے جس کو طاقتِ عمل کہنا چاہئے، اور اس طرح انسان کے تمام نوعی کمالات کا سرچشمہ علم اشیاء اور عدلِ اخلاق نکل آتا ہے۔ علم اشیاء کے دائرہ میں وہ محسوسات، معقولات وغیرہ وغیرہ انواعِ علوم کا جامع ہے جن سے اس کی قوت عملیہ اور عقل کا کمال کھلتا ہے اور عدل و اخلاق کے سلسلہ میں وہ افراط وتفریط سے بچ کر باخلاقِ معتدلہ عمل صالح پر قادر ہے جس سے اس کی قوتِ عملیہ اور ہمت کا کمال نمایاں ہوتا ہے، اور جب وہ علم اشیاء کی روشنی میں عدل و اعتدال کے ساتھ کائناتِ عالم میں ارادی تصرفات کرتا ہے گویا اپنے ارادہ و اختیار کو ان دونوں کمالات کی تکمیل کے لئے استعمال کرتا ہے تو ایک طرف تو اس کے نفس کے یہ مکنون علمی و عملی کمالات کھلتے ہیں جس سے یہ تصرف عمل میں آتا ہے اور دوسری طرف کائناتِ عالم کے ان اجزاء کے چھپے ہوئے خواص و آثار ظاہر ہوتے ہیں جن میں یہ تصرف کیا جاتا ہے، اور اس طرح عالم انفس اور عالم آفاق دونوں کے مخفی جوہر کھل کر عالم آشکارا ہوتے رہتے ہیں، نیز انفس و آفاق کے ایک دوسرے کے کام میں لگے رہنے سے دنیا میں ایک نظام صالح برپا ہوجاتا ہے جس کے لئے انسان اور اس جہان کا ظہور ہوا ہے۔

لیکن اسی سابقہ اصول کے مطابق انسان میں یہ اختیاری کمالات علم واقعی اور خلق معتدل پیدائشی اور اصلی نہیں کیونکہ یہ وجودی کمالات ہیں اور وجود انسان میں ذاتی اور اصلی نہیں بلکہ عدم اصلی ہے، اس لئے علمِ اشیاء کے بجائے عدمِ علمِ اشیاء یعنی جہل اصلی ہے اور اعتدالِ اخلاق کی جگہ عدمِ اعتدالِ اخلاق یعنی اخلاقی بے اعتدالی اور افراط وتفریط اصلی ہے جسے ظلم کہا جاتا ہے۔ پس انسان کی جبلت علم وعدل ہونے کے بجائے ظلم و جہل ہے۔ قرآن حکیم نے انسان کی اصلی لاعلمی کے بارے میں تو یہ فرمایا کہ:

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا وَّجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ.

اور اللہ نے تم کو نکالا تمہاری ماں کے پیٹ سے، نہ جانتے تھے تم کسی چیز کو اور دیئے تم کو کان اور آنکھیں اور دل۔

ایک جگہ فرمایا:

مَا كُنْتَ تَدْرِىْ مَاالْكِتَابُ وَلَا الْاِيْمَانُ وَلٰكِنْ جَعَلْنٰهُ نُوْرًانَّهْدِىْ بِهٖ مَنْ نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا.

تو نہ جانتا تھا کہ کیا ہے کتاب اور نہ ایمان ولیکن ہم نے رکھی ہے یہ روشنی اس سے ہم راہ سمجھا دیتے ہیں جس کو چاہیں اپنے بندوں میں سے۔

ظاہر ہے کہ کلی لاعلمی جو پہلی آیت کا مفاد ہے پھر کتاب تک کا ادراک نہ رکھنا، ایمان تک سے واقف نہ ہونا یعنی جزئیاتی لاعلمی جو دوسری آیت کا مدلول ہے، وہی عدمی وصف ہے جو انسان کی خلقت بتایا گیا ہے اور ان امور سے باخبری وجودی خیر ہے جو من اللہ بتلائی گئی ہے اور ظلمتِ اخلاق یا سوءِ اخلاق جس کا حاصل اخلاقی بے اعتدالی اور افراط وتفریط ہے کے بارے میں فرمایا:

وَمَآاُبَرِّئُ نَفْسِىْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ م بِالسُّوْءِ اِلَّامَا رَحِمَ رَبِّىْ.

اور میں پاک نہیں کہتا اپنے جی کو، بیشک جی تو سکھلاتا ہے برائی مگر جو رحم کر دیا میرے رب نے وہ۔

جس سے واضح ہے کہ لاعلمی اور بے اعتدالی یعنی جہل اور ظلم انسان میں اصل ہے اور علم وعدل عارضی ہے جو من اللہ آتا ہے جب کہ وہ ارادہ واختیار سے ان کمالات کا اکتساب کر لے، اسی لئے قرآن نے انسان کو پیدائشی ظلوم وجہول فرمایا:

اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلاً.

یہ ہے بڑا بے ترس نادان۔

پس جہل کے تحت تمام علمی اور شعوری بے اعتدالیاں انسان کی سرشت ثابت ہوتی ہیں، جس سے اس میں برے افکار وخیالات اور نامعقول اعتقادات پیدا ہوتے ہیں، خواہ وہ سمع وبصر کی غلط کاریوں سے ہوں جیسے حرام باتوں کے دیکھنے اور سننے سے دل میں کوئی برا خیال جم جائے، خواہ چکھنے اور سونگھنے کی غلطیوں سے کوئی برا فکر دل میں قائم ہو جائے، خواہ ناحق چھونے اور چھیڑنے کی برائیوں سے کوئی برائی دل میں گھر کر جائے۔ ادھر ظلم کے تحت تمام عملی بے اعتدالیاں اور ناحق کی عملی کارروائیاں خواہ وہ ہاتھوں سے سرزد ہوں یا پیروں سے، زبان سے یا دوسرے اجزائے بدن اور کسی ایک حصہ بدن سے سرزد ہوں یا مجموعۂ بدن سے، انسان کی جبلت ثابت ہوتی ہیں جس سے واضح ہے

کہ یہ ساری علمی اور عملی خرابیاں جنہیں وسائل مصیبت کہنا چاہئے انسان میں باہر سے نہیں آتیں بلکہ اس کے جوہر ذات سے ابھرتی ہیں، جس کا منشاء ظلم و جہل یعنی عدمِ علم اور عدمِ عدل ہے، حتیٰ کہ اگر اس میں وجودی خیر آ بھی جاتی ہے تب بھی یہ جبلی خرابیاں صرف مستور اور مغلوب ہو جاتی ہیں معدوم نہیں ہوتیں۔ چنانچہ انسان میں علم وافر آ جانے کے باوجود بھی جہل باقی رہتا ہے اور اعتدالِ کامل آنے پر بھی ظلم یکسر ختم نہیں ہو جاتا، اور سوائے معصومین کے انسان کسی وقت بھی ظالمانہ اور جاہلانہ حرکات یا ان کے امکان سے مبرا نہیں ہو سکتا۔

جیسے سانپ کو کتنا ہی دودھ پلا کر اپنا مطیع و منقاد کر لیا جائے لیکن اس کے وہ ڈسنے کی جبلت اور زہر چکانی کی خصلت اس کی ذات میں سے کوئی نہیں نکال سکتا، ورنہ وہ سانپ سانپ نہیں رہے گا، البتہ سدھانے اور تربیت دینے اور انسان کی صحبت و معیت سے اس جبلت کا مستور و مغلوب ہو جانا زائد سے زائد صحیح مصرف کا پابند ہو جانا ممکن ہے، اسی طرح انسانی نفس کے وہ عبدی نقائص و شرور جن سے بالارادہ ناشائستہ افعال کا ظہور ہوتا ہے، ریاضت و مجاہدہ، کسبِ کمال اور صحبتِ نیک سے کلیۃً زائل نہیں ہوتے یا تو اعتدال پر آ جاتے ہیں یا رخ بدل دیتے ہیں مگر جبلت ختم نہیں ہوتی ''جبل گردد جبلت نہ گردد'' شرعی مثل ہے، اور ظاہر ہے کہ اسی سابقہ ضابطہ کے مطابق جس حد تک وجودی کمالات ہوں گے اسی حد تک اس میں حسبِ نوعیتِ وجود ان کی متقابل اضداد یعنی اسی نوع کی آفات و مصائب بھی ابھریں گی، کہ ہر وجودی کمال کے ساتھ اس کی عدمی ضد لگی ہوئی ہے۔

پس انسان کے علم پر عدمِ علم کی اور عدلِ اخلاق پر عدمِ اعتدال کی یورش ہو تو ناگزیر ہے کہ علمی کمالات کے دائرہ میں تو اس کے علمی قویٰ پر بے علمی، بے عقلی، بے فکری، بدفہمی اور باسمائے معروفہ جہالت، حماقت اور غفلت وغیرہ عدمی خاصیات کا غلبہ ہو جو ہر وقت اس کے علم و عقل اور فہم و شعور پر ہجوم کر کر کے اسے سست اور متغیر کرتی رہیں۔ ادھر علمی کمالات بے اعتدالی، بے ہنگامی، بے تمکینی، بے ضبطی، ناشکری، بے صبری، بد باطنی اور باسمائے معروفہ ظلم، جور و جفا، جزع و فزع، گھبراہٹ، تلون اور فساد وغیرہ کی عدمی خاصیات کا ہجوم ہوتا رہے، جو اس کے عدل و اعتدال پر چھاپہ مارتی رہیں، اور اس لئے اس پر وقتاً فوقتاً علمی اور عملی آفات و مصائب آتی رہیں، جن میں سے کوئی اس کے عارضی علم و اعتقاد کو فاسد کرے اور کوئی عمل و ہمت کو تباہ کرے، اور اس طرح اسے خسر الدنیا و الآخرۃ کا

مصداق بناتی رہیں۔

اس لئے اگر جمادات ونباتات اور حیوانات کی جبلّتوں سے خاص خاص قسم کی آفات ومصائب کا ظہور ہوتا تھا تو انسان کی جبلت سے جو جامع ترین جبلت ہے ہمہ قسم کی آفات ومصائب بطور جبلی خاصیت کے محض طبعی طور پر نمایاں ہوتی تھیں کہ وہاں طبع کے سوا عقل وشعور نہ تھا، تو انسان میں کسبِ اختیار اور علم وعدل کی بدولت اس کی آفات ارادی اور شعوری طور پر اس کے اکتسابی افعال سے بھی نمایاں ہونی چاہئیں، اور اگر اول الذکر یعنی غیر انسانی آفات جماد ونبات اور حیوان کی نوعی طبیعتوں کی طرف منسوب ہوں گی تو اس باشعور انسان کی یہ افعالی آفات اور بربادیاں اس کے ارادہ وکسب اور عملی کرتوت کی طرف نسبت کی جائیں گی۔ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ۔

انسان کے ارادی افعال کی تین قسمیں

اب اگر یہ افعال حسی ہوں جن کا منشاء طبع انسانی یا عقلِ بشری ہو تو ان افعال کے مخالفِ علم وعدل ہو جانے یا افراط وتفریط میں آجانے سے آفات کا ظہور عادی اور تکوینی رنگ میں ہوگا، اور اگر افعال شرعی ہوں جن کا منشاء کوئی قانونِ خداوندی ہے تو ان کے افراط وتفریط سے مصائب وآفات کا ظہور تعزیری اور انتقامی رنگ میں ہوگا۔ پس اس طرح انسان کے افعال تین قسم کے نکلتے ہیں جن کی خرابی اس کے حق میں آفات ومصائب کا ذریعہ بنتی ہے، افعالِ طبعیہ جن کی محرک طبیعت ہو، افعالِ عقلیہ جن کا داعیہ عقل سے ابھرے اور افعالِ شرعیہ جن کی داعی شریعتِ الٰہی ہو۔

امورِ طبعیہ درحقیقت نفس کی انفرادی اور شخصی خواہشات کا نام ہے کیوں کہ ان امور میں مدارِ کار طبع بشری ہوتی ہے اور طبیعت چونکہ اپنی پیدائشی بے شعوری اور کور باطنی کے سبب اپنے سوا کسی دوسرے کی منفعتوں کی طرف اور اپنے وقتی حال سے آگے بڑھ کر مآل کی طرف نظر نہیں کرسکتی اس لئے اس کی تمام تر ہمت نفس کی فوری لذت، وقتی حلاوت اور عاجل منفعت تک محدود رہ جاتی ہے، اور یہ انسانی کسب واختیار کی طاقت اس جاہل رہنما کے اشاروں کے ماتحت صرف معاشی امور کھانا پینا، سونا جاگنا، مباشرت وجماع، جاہ ومال، حرث ونسل، باغ وزمین اور بالفاظِ مختصر استیفاءِ لذات اور دفع

مضرات ہی کے افعال میں لگی رہتی ہے جو بلا کسی خارجی تلقین و تعلیم کے خود انسان کے اندر سے ابھرتے رہتے ہیں اور جبلت سے نمایاں ہوتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ امور چونکہ جزوی اور شخصی خواہشات کے ماتحت شخصی مفاد کے لئے سرزد ہوتے ہیں اس لئے ان کی تحصیل کے لئے نہ کسی قانون کی ضرورت ہے اور نہ ہی ان کے لئے کوئی قانون کلی بن بھی سکتا ہے، کیونکہ ہر شخص کی طبیعت کی افتاد الگ الگ ہے اس لئے ان شخصی اور جزوی افعال میں تمام طبائع کو کسی ایک قانون کا پابند کیا بھی نہیں جا سکتا بلکہ ان کا قانون ہی یہ ہے کہ یہ امور ہر شخص کی ذاتی افتاد اور طبعی تقاضوں کے تابع ہوں، البتہ خود اس شخصی طبیعت کی استقامت اور اصلاح کے لئے قانون ضرور ممکن ہوگا جو اس میں سے کجی نکال دے، مگر ان طبعی جزئیات کے انضباطِ عام اور نظمِ کلی کے لئے وضعِ قانون ناممکن ہے۔

رہے امورِ عقلیہ سو در حقیقت وہ بھی امورِ طبعیہ ہی ہیں مگر اصلی اور کلی رنگ میں، یعنی عقل ان ہی طبعیاتی امور میں سے کچھ اصول اور کلیات اخذ کر کے ان کی قدرِ مشترک پر مطلع ہو جاتی ہے اور اس کے اشاروں پر یہی طبعیاتی امور شخصی مفاد کے بجائے نوعی مفاد کیلئے استعمال میں آنے لگتے ہیں۔

پس طبعیات افراد کی شخصی خواہشات کا نام ہے اور عقلیات ادنیٰ افراد کی اجتماعی خواہشات کا نام ہے، مگر محل دونوں کا یہی حسی امور ہیں جو معاش سے متعلق ہیں۔

بہر حال یہ طبعی اور حسی جزئیات ہی جب عقلی قواعد اور کسی کلی نظام سے وابستہ ہو کر اپنے اپنے اصول کے تحت آ جائیں تو انہیں کا نام امورِ عقلیہ یا امورِ کلیہ بن جائے گا، جیسے شخص واحد اپنی روٹی کی فکر کرے تو یہ طبعی شعبہ ہے اور پوری قوم کی روٹی کی فکر کرے اور اس کا کوئی منضبط آئین بنالے تو یہ عقلی شعبہ ہو جائے گا، اس لئے امورِ طبعیہ اور امورِ عقلیہ میں اگر فرق ہے تو جزئیت اور کلیت کا ہے، طبعی امور افراد تک محدود رہ جاتے ہیں اور عقلی امور فرد سے نکل کر جماعت، قوم اور پوری نوع تک جا پہنچتے ہیں اور پھر ان کا رنگ سیاسی، انتظامی اور بین الاقوامی ہو جاتا ہے جو ظاہر ہے کہ طبعی اور انفرادی خواہشات پر نہیں چلائے جا سکتے، بلکہ ایسے عقلی اور کلی اصول پر جو سب کے نزدیک ایک سنتِ مسلمہ بن گئے ہوں، اس لئے امورِ کلیہ قانونِ عام کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو پوری قوم یا پوری نوع کے لئے حجت ہوتا ہے۔

لیکن پھر بھی یہ حسی امور خواہ طبعی ہوں یا عقلی، شخصی خواہشات ہوں یا جماعتی، وہ ابھرتے انسان کے اندر ہی سے ہیں، کیونکہ طبیعت کی طرح عقل بھی انسان کو کہیں باہر سے نہیں لانی پڑتی یہ دونوں اس کے خلقی، غریزی اور جبلی قویٰ ہیں جو اس کی ذات کا جوہر ہیں۔ اب اگر طبع بشری بوجہ بے شعور اور بے بصر ہونے کے محکومیت کا مقام رکھتی ہے اور عقلِ بشری بوجہ منبع شعور اور موردِ علم وخبر ہونے کے اس پر منصبِ حکومت رکھتی ہے تو یہ حاکمیت اور محکومیت بہر حال دائرۂ بشریت کی اپنی ہی ہے جو اس میں سے ابھرتی ہے اور اسی تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے، نہ اس کے باہر سے آتی ہے نہ اس سے باہر جاتی ہے، لیکن ان ہی طبعی اور عقلی امور کو اگر علم کی روشنی اور ماتحتی میں دیکھا جائے تو علم بلاشبہ عقل سے اوپر کا مقام ہے کہ خود عقل میں بھی جلاء بغیر علم کے نہیں آتی، اور علم وہاں تک کی خبر دیتا ہے جہاں تک عقل کی پرواز نہیں، اسی لئے عقل کو اس کا محکوم اور آلۂ کار بننا پڑتا ہے۔

جس سے ظاہر ہے کہ علم خود انسان کا اپنا ذاتی یا طبعی اور خانہ زاد جوہر نہیں جیسا کہ طبع اور عقل اس کے ذاتی اور خانہ زاد جوہر تھے، چنانچہ انسان کی پیدائشی اور آغازِ زندگی کی کیفیت شاہد ہے کہ وہ جاہل محض پیدا ہوتا ہے، علم اس میں سمع وبصر اور وجدان والہام کے ذریعہ باہر سے یعنی خدا کی جناب سے آتا ہے اسی لئے ہر کس وناکس اسے محنت کر کے باہر سے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، عقل اور طبیعت کے تقاضوں کو کوئی بھی کسی مکتب میں جا کر باہر سے نہیں سیکھتا کہ وہ خود بخود اس کے اندر پیدائشی طور پر کھپے رہتے ہیں اسلئے یہی امورِ طبعیہ، امورِ عقلیہ اور امورِ وجدانیہ جب علم کے زیر اثر آجائیں گے اور اسکے امر ونہی کے ماتحت نمایاں ہوں گے تو ان ہی کے مجموعہ کا نام امورِ شرعیہ ہوگا۔

پس اگر عقلِ محض سے انسانی قوانین وضع ہوتے ہیں جن کا نام فلسفہ وتمدن ہے تو اس علمِ قطعی سے خدائی قانون کا چشمہ ابلتا ہے جس کا نام حکمت وشریعت ہے۔ پس عقلِ محض کے قوانین نیچے آئے ہوئے انسانی افعال عامۃً حسی اور مادی یا مادی الماٗخذ ہوں گے اور شرعی قوانین کے نیچے آئے ہوئے انسانی افعال روحانی کہلائیں گے خواہ وہ مادیات سے متعلق ہوں یا معنویات سے۔

اب ظاہر ہے کہ وہی وجود وعدم کی آمیزش جو کائنات کے ہر ہر ذرہ حتیٰ کہ انسان کی ذات وصفات اور ظاہر وباطن میں بھی سمائی ہوئی ہے وہی اس کے ارادی افعال میں بھی آئے گی، خواہ وہ

مادی افعال ہوں یا روحانی، حسی ہوں یا شرعی، یعنی اس کے افعال بھی ہونے نہ ہونے کی نسبتوں سے وجودی اور سلبی ہوکر ہنر اور عیب کہلائیں گے اور اسی نسبت کے مطابق اپنے اثرات دکھلائیں گے۔

افعال کے وجودی ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ ان میں شریعت کے مطلوبہ اعتدال کا وجود ہے وہ معتدل ہیں اور عدل کی طرف منسوب ہیں، نہ ان میں افراط ہے نہ تفریط، اور ان کے عدمی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ان میں یہ خاص اعتدال نہ رہے، سلب ہوجائے اور اس کے بجائے افراط وتفریط اور ظلم ابھرنے لگے، یعنی یہ افعال جاہلانہ اور ظالمانہ بن جائیں، اور عدل ومیانہ روی سے منسوب رہنے کے بجائے ظلم وجہل سے منسوب ہوجائیں۔ اب اسی سابقہ اصول سے کہ سلبی تغیرات ہی آفات ہیں یہ بے اعتدالی جو ایک عدمی اور سلبی نسبت ہے خواہ طبعی افعال میں ہو جیسے کھانے پینے، سونے جاگنے، رہنے سہنے، مباشرت وجماع وغیرہ، غیر معتدل انداز میں ہوجائیں، یا عقلی افعال میں جیسے تمدنی، سیاسی، ادارتی، اجتماعی اور بین الاقوامی معاملات غیر معتدل ہوجائیں، یا شرعی افعال میں ہو جیسے مذہبی عقائد، اعمال، احوال، اقوال، عبادات ومعاملات وغیرہ بے اعتدال ہوجائیں، بالضرور انسان کو مبتلاءِ مصائب وآفات کر کے رہتی ہے۔ فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ امورِ طبعیہ چونکہ شخصی خواہشات سے شخصی مفاد کیلئے ابھرتے ہیں تو ان کی بے اعتدالیوں سے آفات بھی اکثر وبیشتر جزئیاتی رنگ میں اشخاص اور نفوسِ منفردہ پر پڑتی ہیں، اور انفس سے ابھر کر انفس ہی کو تباہ کر ڈالتی ہیں۔

ادھر امورِ عقلیہ یا امورِ عامہ میں چونکہ اجتماعی رنگ ہوتا ہے جو جماعتی خواہشات سے ابھرتے ہیں اور ان میں نوعی مفاد پیش نظر ہوتا ہے، اس لئے ان کی بے اعتدالیوں سے آفات ومصائب بھی زیادہ تر آفاقی ہوتی ہیں جو تمدنی، سیاسی اور اقتصادی راستوں سے پوری قوم پر پڑتی ہیں، اور قوم کی قوم کو برباد کر دیتی ہیں۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں ان آفات کا نام وہی تغیر اور سلبی آفت ہوگا نہ کہ انتقام وتعزیر، کیونکہ انتقام وتعزیر کسی عائد شدہ قانون کی خلاف ورزی سے ہوتا ہے اور یہاں یہ صورت نہیں، کیونکہ امورِ طبعیہ میں تو سرے سے ہی اصولیت اور اشتراکیت نہیں کہ وہ قانونِ عام کہلائیں البتہ امورِ عقلیہ میں اصولیت وکلیت کی قانونی شان ضرور ہے مگر جو انسانوں ہی کی اختراع ہوتے ہیں، جن کا مورد ہی امورِ طبعیہ ہیں اس لئے ان کی خلاف ورزی خود اپنی ہی خلاف ورزی ہوگی، جس

پر قانونی مواخذہ عائد ہونے کے کوئی معنی نہیں، کیونکہ قانونی مواخذہ دوسرے کی طرف سے ہوتا ہے، جو اپنے سے بالادست ہو نہ کہ خود کا اپنے سے۔ اور یہاں عقل بھی اپنی ہی ہے اور طبیعت بھی اپنی ہی ہے، اس لئے ان دونوں سے متعلقہ امور میں اپنی ہی بے اعتدالیوں پر خود اپنے سے مواخذہ کرنے اور خود اپنے آپ کو خود سے سزا دینے کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے۔

پس مادیات میں طبعی اور عقلی بے اعتدالیوں کو ذاتی حماقت و بے تمیزی کہا جائے گا، قانونی خلاف ورزی نہ کہا جائے گا، اور اس بے تمیزی اور بیہودگی سے پیدا شدہ سلبی آفات و مصائب کو بے اعتدالی کے آثار و نتائج سے تعبیر کیا جائے گا، نہ کہ انتقام و تعزیر سے۔

البتہ امورِ شرعیہ کے سلسلہ میں افعالِ شرعیہ کی بے اعتدالیاں اور افراط و تفریط چونکہ باہر سے عائد شدہ قانون یعنی مذہب اور دین کی خلاف ورزیاں ہوں گی جن میں قانونِ الٰہی کے امر و نہی کو توڑا یا ناجائز طور پر استعمال کیا جائے گا، اس لئے ان ناجائز افعال پر جو آفات انفس و آفاق میں رونما ہوں گی، وہ ناگہانی مصائب نہیں کہلائیں گی بلکہ سزا اور انتقامِ خداوندی یا تنبیہِ الٰہی سے تعبیر کی جائیں گی، جو وہیں سے ڈالی جائیں گی جہاں سے یہ قانون آیا تھا، اور ظاہر ہے کہ یہ قانون خود اپنا وضع کردہ یا اپنے کسی اندرونی غریزہ اور خلق کی پیداوار تو ہوتا ہی نہیں بلکہ مالک الملک کی فطرت سے انسانوں پر اتارا جاتا ہے، اس لئے اسے حق ہے کہ اپنی رعایا سے باز پرس بھی کرے اور اپنے معنوی اور مخفی سلسلوں سے اسے تنبیہ بھی فرمائے، نیز انہیں انہی راستوں سے سزائیں بھی دے جن راستوں سے اس کے قانون کی خلاف ورزیوں اور بے اعتدالیوں یا افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہو۔

انسانی شرور کی دو نوعیں

حاصل یہ نکلا کہ نفسانی شرور اور بے اعتدالیوں سے پیدا شدہ آفات کی دو قسمیں ہو گئیں ایک ذاتی کمزوریوں کے ثمرات خواہ وہ انفرادی ہوں یا اجتماعی اور ایک قانون کی خلاف ورزیوں کے انتقامات خواہ وہ انفرادی ہوں یا اجتماعی، انفسی ہوں یا آفاقی۔ شرعی اصطلاح میں ذاتی کمزوریوں کو عیوب اور شرعی خلاف ورزیوں کو ذنوب سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ذیل کی حدیث میں اسی تقسیم کی طرف

اشارہ فرمایا گیا ہے:

اَللّٰھُمَّ اسْتُرْ عُیُوْبِی وَاغْفِرْلِیْ ذُنُوْبِی.

اے اللہ میرے عیبوں کو چھپالے اور میرے گناہوں کو بخش دے۔

عیبؔ عدمی جبلت کا ثمرہ اور خلقی مادوں کا اثر ہے جو کلیۃً انسان سے زائل نہیں ہوسکتا، اس لئے اس کے مٹادینے کی دعاء نہیں کی گئی بلکہ نفس کے اندر چھپے رہ جانے کی خواہش کی گئی ہے اور ذنبؔ (گناہ) عدمی حرکت کا ثمرہ اور کسب کا اثر ہے جو کلیۃً اختیاری ہے کہ وہ ہو بھی سکتا ہے اور رُک بھی سکتا ہے اور اس لئے مٹ بھی سکتا ہے اس لئے اس کو بذریعہ مغفرت مٹادینے کی درخواست کی گئی ہے نہ کہ چھپادینے کی۔

بہرحال دنیا میں جس قدر بھی آفات انسان کے ارادی افعال سے اس پر آتی ہیں وہ یا تو اس کے ذاتی عیوب کا نتیجہ ہوتی ہیں یا اس کے اپنے ذنوب کی پاداش، عیوب میں طبعی وعقلی عدل واعتدال کی خلاف ورزی ہوتی ہے اور ذنوب میں خدائی علم وامر کی جو عدل واعتدالِ حقیقی ہے۔ایک میں انسان خود اپنی فطرتِ سلیمہ کا مقابلہ کرتا ہے اس لئے تکوینی مصائب کا شکار ہوتا ہے، جو اس کے افعالِ حسیّہ سے اس پر پڑتی ہیں اور ایک میں خدا کا مقابلہ کرتا ہے اس لئے انتقامی اور تعزیری مصائب میں گرفتار ہوتا ہے جو اس کے افعالِ شرعیہ کے سلسلہ سے اس پر ٹوٹ پڑتی ہیں۔

تکوینی مصائب اور عادی آفتیں

اب اگر یہ ذاتی کمزوریاں اور بے اعتدالیاں یعنی انفس کے عدمی افعال ہوں گے جس کے ذریعہ صرف اپنے نفس میں غیر معتدل تصرف کیا گیا ہو، یعنی طبیعت سے سرزدشدہ افعال ہوں تو نفس کو بلا واسطہ اپنی اندرونی مصائب کا سامنا کرنا پڑے گا جیسے مثلاً کھانے پینے کی بے اعتدالیوں سے معدہ وجگر کا فساد اور اس سے پورے بدن کا ضعف وامراض کی آفت میں مبتلا ہوجانا، یا مباشرت کی بے اعتدالیوں سے آلاتِ توالد کا بگاڑ اور اس سے کمزوریوں اور انقطاعِ نسل کی مصیبت کا سر پڑ جانا، یا ہمہ وقت آرام طلبی اور عیش کوشیوں کی بے اعتدالی سے سستی اور کسل بڑھ کر پورے بدن میں

رطوباتِ فاسدہ اور امراض وآلام کا پھیل جانا، یا معاشرت کی بے اعتدالی سے ملال وکلال بہم پہنچ کر مبتلائے افکار وآلام ہو جانا، یا تدابیر کی بے اعتدالیوں سے نتائج کی خرابی اور اس سے دل ودماغ میں گھٹن اور ضیق کی مصیبت کا لاحق ہو جانا وغیرہ وہ آفات ہیں جو اندرونِ بدن میں غیر معتدل تصرفات سے بدن اور نفس پر آتی ہیں۔ ان میں نہ کسی غیر کی ملک میں تصرف ہے کہ اسے ظلم کہا جائے نہ کسی قانونی امر ونہی کی خلاف ورزی ہے کہ اسے سزا ورتعزیر کہا جائے، بلکہ ذاتی کمزوری، حماقت و جہالت، بے اعتدالی اور خود اپنے نفس میں اک بے جا اور نامناسب تصرف ہے جس کے یہ طبعی ثمرات کہلائیں گے جو باذن اللہ نمایاں ہوں گے۔

اور اگر متعدی افعال ہوں جن کے ذریعہ کائنات کی اشیاء اور اعیان میں غیر معتدل تصرفات کئے جائیں جن کا منشاء عقلی اصول ہوں جیسے تمدنی تصرفات اور عقلی نظام میں نامناسب دخل اندازی ہو، تاکہ تمدنی منافع تدریج کے بجائے وقتی طور پر حاصل کر لئے جائیں، یا ایک دم غیر معمولی انتفاعات حاصل کئے جائیں جن کا منشاء محض ہوس رانی ہو تو پھر بھی تکوینی آفات نفس پر بواسطہ اشیاءِ کائنات آئیں گی اور تمدن کے راستہ سے اجتماعی طور پر جامۂ بشری پر پڑیں گی اور پھر یہ تصرفات جس حد تک وسیع ہوں گے اسی حد تک ان کے ثمرات بھی وسیع ہوں گے۔

عقلی تصرفات چونکہ ہمہ گیر اور اجتماعی وتمدنی رنگ میں ہوتے ہیں اس لئے کائناتی مصائب وآفات بھی ہمہ گیر انداز ہی میں انسان کے سامنے آتے ہیں جو عام حیوانات پر نہیں آتے، کیونکہ حیوانات اپنی مختصر طبعی ضروریات کے ماتحت ہر چیز غذا ہو یا دوا، دانہ ہو یا پانی، بقدرِ ضرورت لیتے ہیں اور وہ بھی غیر شعوری طور پر اور ساتھ ہی بلا صنعت وحرفت اور بلا تسخیر وتدبیر رفع حاجت کر لیتے ہیں، اس لئے ان کا یہ ارادی فعل بھی ان کی بے شعور طبیعت سے سرزد ہونے کے سبب بمنزلہ غیر ارادی فعل کے محض ایک طبعی حرکت رہ جاتا ہے، اس لئے وہ ارادی افعال کی آفات سے بھی بہت حد تک محفوظ ہیں، لیکن انسان اپنی طبعی ظرافت، وسعت پسندی اور تسخیر عالم کے ماتحت انتفاعات کے سلسلہ میں نہ ضروریات کو قلیل اور مختصر رہنے دیتا ہے نہ ان طویل وعریض ضروریات میں قدرِ ضرورت پر قناعت کرتا ہے بلکہ جذبۂ تکاثر اور داعیۂ ظرافت سے ان میں اپنی صنعت ودستکاری، تکلف وتصنع، تزئین

وآرائش، آسائش وزیبائش اور مبالغہ آمیزیوں کو دخل دے کر قدرت کے سارے ہی خزانوں میں تصرفات کرتا ہے، اس لئے اس کے ان ارادی انتفاعات کا ردِ عمل بھی اس کے حق میں حیوانات سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔

مثلاً آفاقی اور خارجی حوائج کے سلسلہ میں ایک انسان کسی جانور کی طرح طبعی انداز میں دریا سے محض پانی پی نہیں لے گا بلکہ عقل کی طاقت سے وہ اس سے نہریں کاٹ کر زمین کو پلائے گا بھی یعنی آب نوشی کے ساتھ آب پاشی بھی کرے گا بلکہ لوہے اور پیتل تک کو بھی پانی سے سیراب کرے گا، یعنی انجنوں اور مشینوں میں بھی استعمال کرے گا۔ پھر محض سطح دریا ہی سے پانی لے لینے پر قناعت نہیں کرے گا بلکہ مشینی طاقتوں اور بورنگ کے ذریعہ زمین کی گہرائیوں سے بھی پانی اگلوا کر چھوڑے گا، پھر جانور تو صرف چلتی ہواؤں سے محض سانس کی درآمد برآمد ہی کا طبعی فائدہ اٹھالیتا ہے لیکن انسان اس کے ساتھ ساتھ خود ہواؤں کو بھی حرکت وسکون میں لاتا رہتا ہے، کبھی پنکھوں سے ساکن ہوا کو متحرک کر دیتا ہے اور کبھی ربڑ کی گیندوں اور ٹائروں میں چلتی ہوا کو ساکن اور محبوس کر دیتا ہے، کبھی خوردنی اور استعمالی اشیاء کے ڈبوں میں بھری ہوئی ہوا کو نکال باہر کرتا ہے اور کبھی مشینوں اور انجنوں کے شکم میں ہوا سے کوئی خلا باقی نہیں چھوڑتا ہے، غرض کبھی خلاء کو بزور ٹھونس کر بھر دیتا ہے اور کبھی ملاء کو زبردستی خلاء بنا دیتا ہے اور بھری ہوئی ہوا کو نکال باہر کرتا ہے۔ پس انسان ہوا کھاتا بھی ہے اور اس سے کھیلتا بھی ہے۔

یا مثلاً جانور تو حرارت سے محض تاپ ہی لیتے ہیں اور وہ بھی بے سوچے سمجھے اور اپنی صنعت کے دخل کے بغیر، لیکن انسان تاپنے کے ساتھ اپنی صنعت سے حرارت کو قابو میں لے آنے کی بھی فکر میں رہتا ہے، کبھی اسے پانی اور ہوا کے جگر تک سے کھینچ نکالتا ہے جو برق کی صورت میں نکلتی ہے اور کبھی اسے کھمبوں پر چڑھا کر تانبے کے تاروں میں لپیٹ دیتا ہے کہ وہ بندھ جاتی ہے، کبھی اسے قمقموں کے شیشے میں اتار لیا اور کبھی اسے مزدور بنا کر اس سے انجن چلوائے اور کبھی اس کے ذریعہ چلتے ہوئے پرزوں کو روک دیا۔ غرض آگ اور حرارت سے وہ نفع ہی نہیں اٹھالیتا بلکہ اس سے محنت مزدوری بھی کراتا ہے۔ یہ آسمانوں پر چڑھنے والی آگ اگر آفتاب کی شعاعوں میں جا کر پناہ لیتی ہے تو اسے

وہاں سے بھی کھینچ لاتا اور جذب کر لیتا ہے اور زمین کے ذرات میں بجلی بن کر چھپتی ہے تو اسے یہاں سے بھی نکال باہر کرتا ہے۔ گویا اس کا تصرف زمین سے گذر کر فضاؤں تک اور فضاؤں سے گذر کر فلک اور فلکیات تک جا پہنچتا ہے۔

غرض جانور تو ان اشیاء سے غیر شعوری طور پر اور طبعی انداز سے اور وہ بھی انتفاع کے محدود دائرہ میں رہ کر کچھ طبعی فوائد ہی حاصل کر لیتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ خود ہی ان اشیاء کے تصرفات کے معمول بنے رہتے ہیں نہ کہ ان میں کوئی عمل و تصرف کرتے ہیں لیکن انسان شعوری اور اختیاری طور پر خود ان اشیاء میں تصرف کر کے اُنہیں اپنی بیگار میں لگائے رکھتا ہے۔ بالفاظِ دیگر حیوانات جب کہ علمِ اشیاء سے خالی ہیں تو تسخیر کائنات اور تدبیر اشیاء سے بھی کورے ہیں، اس لئے حیوانی افعال کے اثرات صرف ان کی انفرادی ذوات تک محدود رہتے ہیں اور وہ بھی کم سے کم، اس لئے ان کے افعال کو نہ عالمانہ افعال کہیں گے نہ جاہلانہ، نہ عادلانہ نہ ظالمانہ، لیکن انسانی افعال چونکہ اس کے ہمہ گیر علم سے سرزد ہوتے ہیں اور وہ علم الاشیاء کے واسطہ سے تمام اشیاءِ کائنات میں تصرف کرتا ہے اس لئے اس کے اثرات صرف اس کی ذات تک محدود نہیں رہتے بلکہ پوری کائنات پر ان کا اچھا برا اثر پڑتا ہے کہ ہمہ گیر علم ایک ہی ہے اور وہ ساری کائناتِ بشری میں پھیلا ہوا ہے اور پھر یہ ہمہ گیر اثرات لوٹ کر آخر کار اس انسان کے ہی نفع و ضرر کا سامان بنتے ہیں، اس لئے اس کے افعال عالمانہ و جاہلانہ اور عادلانہ و ظالمانہ دونوں طرح کے القاب کے مستحق ہو سکتے ہیں۔

اب اگر آدمی اشیاءِ کائنات کی تسخیر تصرف میں عدل و اعتدال اور میانہ روی اختیار کر کے ان سے درمیانی درجہ کا فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا ہے تو اس کائنات کے وجودی جوہر اور آثار و خواص بھی معتدل انداز سے کھلتے ہیں اور معتدل ہی انداز سے فائدہ پہنچاتے ہیں جو پائیدار اور دیرپا ہوتا ہے۔ اگر علم و عدل کے بجائے انجام کی جہالت اور بے اعتدالیوں کے ساتھ یہ تصرف عمل میں نہیں آتا ہے تو اس کے افعال کی نوعیت کے مطابق کائنات کے خواص و آثار بھی غیر معتدل انداز میں نمایاں ہوتے ہیں جن سے قسم قسم کے آفات و مصائب کا ظہور ہوتا ہے اور ان کا ضرر بالآخر پھر انسان ہی کے غیر معتدل نظریات کی صدائے بازگشت ہوتی ہیں جو انسان سے چل کر اور پورے آفاق سے گذر کر اسی

پرلوٹ آتی ہیں اوراس طرح گویا انسان کی ہی قوتِ عملیہ کا بے جا استعمال اس کے حق میں آفات ومصائب کے کانٹے بودیتا ہے۔

راز اس کا یہ ہے کہ قدرتی طور پر انسان کا جیسا اندازِ فکر ہوتا ہے ایسے ہی اس میں علمی نظریات بھی قائم ہوتے ہیں۔ پھران سے ویسی ہی صنعتیں اور حرفتیں اوراسی نوعیت کے حرکات وافعال اور ان سے اسی نوعیت کے آثار ونتائج ظہور میں آتے ہیں۔ اگران افعال وحرکات میں کائنات کی عام اشیاء بمقدار کثیر اور بطریق مبالغہ ہمہ گیر طریق پر استعمال میں آئی ہیں توان کے نقائص وفسادات اور آفات کا بھی کثیر الانواع اوردوررس ہونا ضروری ہے۔

مثلاً آج کے خالص مادی تمدن میں خاص نظریات وافکار کے ماتحت ایٹم بم (ذراتی بم) کی ایجاد ظاہر ہے کہ انسان کے دماغی فکر کا ایک اثر اور نتیجہ ہے، گویا ایٹم بم انسانوں کے دماغ میں سے نکلی ہوئی ایک چیز ہے۔ اگر یہ کوئی ہلاکت ہے تو بلاشبہ یہ تباہی انسانوں کے اندر سے نکل کر باہر آئی ہے۔ پھراس تباہی میں اگرسینکڑوں معدنیات شامل ہیں تو گویا انسانی دماغ میں سے برآمد شدہ تباہی نے اپنی مدد پران تمام چیزوں اورمعدنیات کو لے لیا جواس ایجاد میں انسان کے زیرتصرف آئیں اوراس طرح تباہی کا یہ مسالہ انسانی فکر کی ہمہ گیری سے تباہی میں بھی ہمہ گیر ہوکر دماغ سے باہر آیا۔

اب اگر ایٹم بم نے بواسطۂ انسان ایک بلندی سے گرکر آبادی اور ویرانہ، زمین وباغ، حرث ونسل وغیرہ کا ایک وسیع حصہ اور رقبہ برباد کردیا جس سے انجام کار خود انسان ہی برباد ہوا تو یہ تباہی درحقیقت نظریات کی صورت میں انسان ہی کے دماغ میں سے نکلی اور کتنی ہی معدنیات میں سے گذرتی ہوئی بالآخر پھرانسان ہی پرآپڑی۔

پس جس حدتک ان تصرفات میں بے اعتدالی، مبالغہ آمیزی اورافراط ہوئی اسی حدتک اس میں سے آفات ومصائب کا ذخیرہ مبالغہ سے نمایاں ہوا۔ گویا یہ ساری تباہی عدم العدل سے سرزد ہوئی جو عدمی وصف تھا اور جس جس چیز کولگتا گیا اس میں عدمی نسبت قائم ہوتی گئی اوروہ آفات کا مورد بنتی رہی۔ پس مصیبت کا خزانہ درحقیقت وہی عدم ثابت ہوا، کہیں عدم العلم کی صورت میں اور کہیں عدم العدل کی صورت میں، اور جتنا اس میں مبالغہ ہوا اتنا ہی مبالغہ سے مصائب کا ظہور بھی ہوا۔

ایٹم بم کی خاص صورت چھوڑ کر عمومی طور پر بھی یہی اصول ہر جگہ کارفرما نظر آئے گا کہ اشیاءِ کائنات میں جتنا اور جیسا تصرف ہوگا اتنی ہی اور اسی نوعیت کی ان کی عدمی آفات میں بھی کھلیں گی، تصرف قلیل ہوگا تو قلیل اور قابل تحمل ہوں گی، کثیر اور غیر معتدل تصرف سے آفات بھی کثیر اور ہمہ گیر ہوں گی۔ مثلاً قدیم غیر مشینی بدویانہ یعنی سادہ تمدن میں چونکہ اشیاءِ کائنات سے نفع اٹھانے میں اعتدال کا رشتہ ہاتھ سے نہ دیتے ہوئے محض رفع ضرورت کا درجہ ملحوظ رکھا جاتا تھا، جس میں زوائد اور فضولیات کم ہوتی تھیں تو اشیاءِ کائنات میں انسانی تصرفات بھی معتدل انداز سے ہوتے تھے، اور اس اعتدالِ انتفاع کے سبب اس تمدن کے سامانوں میں اگر راحت کم یا بقدرِ ضرورت تھی تو مصیبت بھی کم، محدود اور بقدرِ تحمل ہوتی تھی، لیکن آج کے مشینی تمدن میں جب کہ افراط اور مبالغہ سے کام لے کر حدِ ضرورت واعتدال کو ترک کر دیا گیا اور غیر معتدل تصرفات سے راحت ولذت کے حصول میں مبالغہ وافراط سے کام لیا گیا تو اسی نسبت سے آفاقی مصائب اور انجام کار نفسی مصائب بھی بڑھ گئیں جنھوں نے انسانوں کو اسی ہمہ گیری سے تباہ کرنا شروع کر دیا جس ہمہ گیری سے انسانوں نے ان میں تصرفات کئے تھے۔

مثلاً ایک خس پوش خام یا معمولی درجہ کا مکان اگر گر پڑے تو مکان داروں کے بچنے کی توقع ہوسکتی ہے، لیکن اگر دس بیس منزل کی سر بفلک بلڈنگ آپڑے تو مکان دار ہی نہیں آس پاس کے شہرداروں کے بھی بچنے کی کوئی صورت نہیں رہتی۔ یا مثلاً مٹی کے ایک دیے سے کوئی چیز جلنے لگے تو بجھانے کی سبیل بآسانی ممکن ہے، لیکن اگر بجلی کا کرنٹ در و دیوار میں پھیل جائے تو زندگیوں کی بقاء کی بھی کوئی صورت نہیں رہتی۔ اگر تیر وتلوار سے میدانِ جنگ میں لوگ ختم ہوتے تھے تو صرف آمنے سامنے کے، لیکن مشین گنوں، بموں اور زہریلی گیسوں سے اگر خاتمہ ہوتا ہے تو ایک میدانِ جنگ ہی کا نہیں آس پاس کی بستیاں بھی تباہ و ویران ہو جاتی ہیں۔ اگر غیر مشینی گاڑیوں میں سفر دیر سے طے ہوتا تھا تو ان گاڑیوں کی ٹوٹ پھوٹ یا لوٹ پوٹ یا ٹکر سے کوئی عام تباہی اور مصیبت نازل نہیں ہوتی تھی لیکن اگر ریل موٹر ہوائی جہاز وغیرہ میں سفر جلد طے ہونے کی راحت مخفی ہے تو ان کی معمولی سی ٹکر یا الٹ جانے میں جان ومال کا اتلاف بھی بے پناہ چھپا ہوا ہے، کہ پل بھر میں ہزاروں جانیں

ضائع ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ آئے دن اخبارات میں آج کے تمدن کی مختلف الانواع راحتوں کے ساتھ مختلف الانواع مصیبتوں کے اعداد و شمار بھی حدِ شمار سے باہر چھپتے رہتے ہیں۔

پھر ان مبالغہ آمیزیوں سے مصائب کی یہ ہمہ گیری نہ صرف انسانوں کی ذوات ہی تک محدود رہ جاتی ہے بلکہ انفس سے گذر کر آفاق تک بھی پھیلتی ہے اور بالآخر اس کی تباہ کاری پھر انسان ہی کی طرف لوٹ آتی ہے۔ مثلاً آج کے انسانی افکار و تدابیر سے پیدا شدہ مہلک جنگی ایجادات جیسے زہریلی گیس، منتشر بارود، پھٹنے والے بم، ذراتی بم، یا تمدنی ایجادات میں انجن، موٹر، ہوائی جہاز اور دخانی کشتیوں وغیرہ کی لپیٹ میں تو خود یہ انسان ہی آتا ہے، گویا انسان کی خود اپنی فکری قوتیں ان سامانوں کی صورت میں پہلے تو انسان ہی کے لئے تباہ کن ثابت ہوتی ہیں اور پھر سامانوں سے پیدا شدہ اثرات کا شکار پوری کائنات ہوتی ہے اور انجام کار کائنات کی بربادی سے یہ تباہ کن اثرات لوٹ کر پھر انسان ہی کی تباہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

جیسے مثلاً غیر معمولی مقدار کے پھٹتے ہوئے بارود یا توپوں یا مشین گنوں اور بموں کا دھواں یا زہریلی گیس کے بخارات یا موٹروں اور ہوائی جہازوں کے پٹرول اور انجنوں کے گیس کے پیا پے ابخرات وغیرہ جب ہر سمت میں ہر وقت پاک صاف ہوا میں سرایت کرتے رہیں گے تو کیسے ممکن ہے کہ ہوا مکدر نہ ہو اور اس میں ان بخارات کی سمیت سرایت نہ کرے؟ اور پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ سمیت آلود ہوا انسانی مزاج میں مسموم اثرات پیدا نہ کرے اور انسانوں کی صحتیں بجائے خود صحیح رہ جائیں؟ نیز ان جانوروں بلکہ پھلوں اور سبزیوں کے مزاج میں بھی پیوست نہ ہو جو بصورت غذا و دوا انسان کا جزوِ بدن بنتی ہیں اور اس راستہ سے بھی ہمہ گیر طریق پر انسان کے مزاج میں تھوڑا بہت فساد نہ آئے؟ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مسموم اور خراب ہوائیں بلا واسطہ بھی دنیا میں طرح طرح کے امراض اور وباؤں کے نشو و نما کا ذریعہ بنیں، جو انسانوں کے مزاجوں کے اعتدال کو فوت کر کے آخر کار پھر اسی انسان کو قبر کے کنارے جا لگائیں۔

پس یہ مسرفانہ ایجادات یا انسانوں کی بے اعتدال کرتوت کچھ انسانوں کو تو براہِ راست تباہ کرتی ہیں اور کچھ کو بالواسطہ اپنے چھوڑے ہوئے اثرات سے برباد کر دیتی ہیں اور انجام وہی مصائب

وآفات کا افراط ہوتا ہے، جو اولاً عالم انفس سے عالم آفاق میں اور پھر عالم آفاق سے عالم انفس میں انسان کے غیر معتدل تصرفات سے بذریعہ عناصر وموالید چھا جاتا ہے اور مادہ پک جانے کے بعد اپنے مقررہ وقت پر باذن اللہ انسانوں پر آپڑتا ہے، جس میں آخر کار انسان ہی تباہ ہوتا ہے۔

اسی طرح مثلاً جب کہ زمین کی کانوں اور خزانوں سے سونا، چاندی، لوہا اور عام معدنیات رانگ، سیسہ، ہڑتال وغیرہ اور تیل پٹرول اور دوسرے سیال مادے غیر معتدل طریقوں سے بافراط اور بہمہ اوقات نکالے جاتے رہیں گے، تو موجودہ سائنس کے اصول پر زمین کے ذخیروں میں کمی آتی رہے گی۔ ظاہر ہے کہ اگر ذخائرِ زمین میں یہ کمی مسلسل ہوتی رہے گی تو لامحالہ زمین کے ٹھوس حصوں میں غیر طبعی خلاء اور **تخلخل** بھی پیدا ہوگا اور قدرتی طور پر زمین کا وہ ٹھوس پن اور تکاثف یا جماؤ باقی نہ رہے گا جو اب تک تھا، اور نتیجہ یہ ہوگا کہ جیسے بدن میں زخم ہو جانے سے جب پھٹن بڑھ جاتی ہے تو طبعی طور پر بدن یہ خالی شدہ حصہ بھرنے کی طرف مائل ہوتا ہے اور ایسے ہی زمین کے ان خالی شدہ **متخلخل** حصوں کے اجزاء جنہیں انسان اپنی بے اعتدالی سے ایک پھٹا ہوا زخم بنا دیتا ہے، جب طبعی انداز میں باہم ملنا چاہتے ہیں تو اس غیر طبعی حرکت سے ممکن ہے کہ زمین کے اس حصہ میں حرکت پیدا ہو جائے اور پھر زمین کے ٹھوس حصے بھی اپنے طبعی تقاضے سے جب اپنے اجزاء کو خالی شدہ حصوں کی طرف منتقل کرنے لگیں تو ان میں بھی تھوڑا بہت خلا پیدا ہو جائے اور اس خلاء کے سبب اس کے آس پاس کے حصے بھی اپنے اجزاء سے اسے پر کرنے کی طرف جھک آئیں تو قدرتی طور پر یہ جمی جمائی زمین بایں انتقالاتِ اجزاء کی حد تک درجہ بدرجہ حرکت میں آجائے جس کی شکل زلزلہ کی سی ہو جائے۔ چنانچہ ایک ہی زلزلہ کے جھٹکے کہیں شدید اور کہیں خفیف محسوس ہوتے ہیں، گویا ایک حصہ زمین کے زلزلہ کا اثر دوسرے حصۂ زمین تک جا پہنچتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ پوری زمین میں ایک لچک ہے اور وہ لوہے کی مانند کلیۃً ٹھوس نہیں، اسی لئے جب وزنی ریل گاڑیاں اپنی لائن پر یا دوسری وزنی اشیاء یا کسی حصۂ زمین پر چلتی یا گرتی ہیں تو دور دور تک آس پاس کی زمین دہل جاتی ہے اور ہلتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

پس ہوسکتا ہے کہ زمین کے ایک **متخلخل** حصہ کا زلزلہ دوسرے حصۂ زمین کو بھی بقدرِ قرب

واستعداد ہلا دے بلکہ اگر ایسا وقت آ جائے کہ یہ زمین انسانی تصرفات کے ذریعہ اپنے سارے خزانے اگل دے اوراس کے معدنی اور اندرونی قوتوں کے سارے ذخیرے باہر ہو کر انسان کے استعمال میں آ جائیں جس سے زمین کے اندرونی حصے میں ہر طرف خلاء ہی خلاء ہو جائے تو بہت ممکن ہے کہ پوری زمین کا کوئی اتنا عظیم زلزلہ نمایاں ہو کہ اس سے کوئی خطہ اور کوئی حصۂ زمین مستثنیٰ نہ رہ سکے اور انسان اس کی دہشت وعظمت سے مدہوش اور حواس باختہ ہو کر پوری دنیا ہی کو اور دنیا اسے خیر آباد کہنے پر مجبور ہو جائے۔ شاید اسی طرف ان احادیث میں اشارہ ہو جن میں ایک طرف تو انسانوں کی انتہائی بے اعتدالیوں اور ظالمانہ وجاہلانہ حرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے اس دور کے انسانوں کو اخلاق میں بہائم سے تشبیہ دی گئی ہے اور شرار الخلق کہا گیا ہے جو جانوروں کی مانند آمنے سامنے زنا کاری اور خباثتوں میں مبتلا ہوں گے، اور پھر اس کی خبر دی گئی ہے کہ زمین اپنے خزانے اگل دے گی، مال کی فراوانی ہوگی اور پیداوار کی حد ہو جائے گی، اوراس کے بعد دنیا کے اس عظیم زلزلہ کی بھی خبر دی گئی ہے جو پوری زمین کا زلزلہ ہوگا اور زمین چھلکے کی مانند ہو جائے گی، جس میں جماؤ اور قرار نہ رہے گا۔ پوری دنیا ہل جائے گی اوراس طرح اس کے سارے عناصر باہم خلط ملط ہو کر فنا کی ایسی حد پر آ جائیں گے کہ یہ حرکت اس ہمہ گیر زخم کو نہ بھر سکے گی بلکہ از سرِ نو اس کی قوتوں کی تجدید کی جائے گی جس کو شریعت کی اصطلاح میں قیامت کہتے ہیں۔

بہر حال اس صورتِ حال سے زلزلوں کے رونما ہونے میں بھی انسانی کرتوت اور بے اعتدالیوں کا کسی حد تک دخل ضرور نکلتا ہے۔ پس ہوسکتا ہے کہ زلزلوں کا ایک حصہ قدرتی ہو جو بلا واسطہ قدرتِ الٰہی سے ظہور پذیر ہو، اور ایک حصہ انسانی کرتوت کے اثرات کے طور پر نمایاں ہوتا ہو جیسا کہ تمام آفات میں یہی دونوں علّتیں موجود ہیں۔

پھر اس طرح مثلاً برقی پنکھوں اور مشینوں کے ذریعہ جب ہوا اندازِ طبعی سے زیادہ کھینچی جائے گی، مشینی نلوں کے ذریعہ کھیتوں اور کارخانوں کے لئے پانی کے ذخیرے تدریج کے بجائے بیک دم اور متوسط مقدار کے بجائے بھاری اور غیر معمولی مقدار میں کھینچے جانے لگیں، پیداوار کے لئے زمین کو مشینی آلات کے ذریعہ سال بھر میں چار چار دفعہ جوتا جانے لگے، گویا زمین کو بہ تکلف غیر قدرتی

پیداوار پر مجبور کیا جائے اور زمین کی جو قوت بتدریج ایک سال میں صرف ہوتی وہ تین ماہ میں ایک دم حاصل کر لی جائے۔ پھلوں میں کیمسٹری اور کیمیاوی اصول پر حجم بڑھانے اور رنگ وصورت لانے کی غیر طبعی صورتیں یعنی قدرتی صورتوں کے بجائے مصنوعی شکلیں اختیار کی جانے لگیں تا کہ جتنا پھل ایک سال میں حاصل ہوتا وہ تین ماہ میں حاصل ہو جائے، اور اس طرح تجارتی منافع جو سال بھر میں حاصل ہوتے وہ تین ماہ میں حاصل ہو جائیں، گویا چار سال کا بجٹ ایک ہی سال میں پورا ہو جائے۔

آفتاب کی شعاعوں سے اشیاء میں جو حرارت طبعی طور پر بتدریج سرایت کرتی اسے آتشی شیشوں اور دوسرے سائنسی آلات سے ایک دم جذب کر کے ان اشیاء میں غیر معمولی، غیر معتدل اور ظرف سے زیادہ حرارت ایک دم سمودی جائے، مشینوں کے ذریعہ لاکھوں ٹن پانی اسٹیم کی صورت سے ہوا میں ملایا جاتا رہے، جس سے ہواؤں کا مرطوب ہو جانا اور ان سے مزاجوں کا مرطوب بن کر بارد امراض قبول کرنے کی استعداد پیدا کر لینا قدرتی ہے، معادن میں چھپی ہوئی چیزوں کو مشینوں کے ذریعہ ایک دم غیر معمولی انداز سے باہر لا کر استعمال کیا جانا جن کی طبعی خاصیات سردی یا گرمی کا انسانی مزاجوں پر غیر معتدل انداز میں اثر انداز ہونا قدرتی ہے، جیسے سڑکوں پر بچھے ہوئے سیمنٹ اور ڈامر اور ربڑ وغیرہ سے طبعاً گرمی اعتدال سے بڑھ جائے اور اس سے دماغوں میں خفقان دماغی امراض یا ضعفِ دماغ پیدا ہونے لگے جن کے معالجات کے لئے پھر تبرید اور ٹھنڈک پیدا کرنے والی چیزیں بھی افراط ہی کے ساتھ استعمال میں لائی جائیں، جیسے مشینی برف یا ٹھنڈی ہوا پیدا کرنے والی برقی مشینیں جو مکانوں کو ٹھنڈا کر دیں، حتیٰ کہ ریلوں میں بھی ایرکنڈیشن کا رپن لگایا جانا اور جب ان برودت آور سامانوں سے مزاجوں میں برودت بھی غیر معتدل اور بافراط راسخ ہو جائے جس کا خمیازہ سردیوں میں بھگتنا پڑے تو پھر مشینوں ہی کے ذریعہ غیر معمولی گرمی حاصل کئے جانے کی ضرورت پڑنے لگے اور برقی مشینوں سے کمروں کو گرم کیا جانے لگے اور مزاجوں کو گرمایا جانے لگے تا کہ برودت کی افراط رفع ہو۔

غرض تبریدِ مفرط سے غیر معمولی حرارت کی سعی اور پھر حرارتِ مفرط سے غیر معمولی تبرید کی تحصیل انسانی مزاجوں کو کھلونا بنائے رکھے، جس سے ایسے غیر طبعی احوال وامراض انسانوں پر طاری

ہوں کہ نہ طب کی کلیات ان کا پتہ دیں نہ اس کے معالجات میں ان کی خصوصی تدبیریں مذکور ہوں، چنانچہ فتن کی احادیث میں خبر دی گئی ہے کہ آخر زمانہ میں جب کہ افراط وتفریط کا دور دورہ ہوگا ایسے نئے نئے امراض نمایاں ہوں گے جو نہ اگلوں نے دیکھے ہوں گے نہ پچھلوں نے سنے ہوں گے۔

بہر حال ان غیر معمولی اور بے اعتدال انتفاعات سے مضرتیں اور مصیبتیں بھی غیر معمولی ہی کھلنی ناگزیر ہوں گی۔ پھر کبھی تو یہ ایکدم ابھری ہوئی قوت آفاق وانفس میں اشتعال اور ابھار پیدا کر کے انہیں بھڑکائے گی جس سے آفات معمول سے زیادہ بھڑک اٹھیں گی، اور کبھی اس کے ردِعمل کے طور پر ایکدم گر کر اور سست ہو کر انفس وآفاق کو مضمحل اور سست کر دے گی جس سے اصل طبعی راحتوں کا معیار بھی گر جائے گا اور وہ بھی ایک مصیبت ہی ہوں گی اور بعد چندے ناگزیر ہوگا کہ اس بے اعتدال چستی اور سستی کے لوٹ پھیر سے زمانہ کی آب وہوا ہی بدل جائے، اس میں تکوینی فسادات رونما ہوں اور اس کا اعتدال اس وقت تک کے لئے ختم ہو جائے جب تک کہ ان مادی قوتوں کی تسخیر اور تحصیل ہی میں اعتدال پیدا نہ ہو، اور کوئی اعدل المزاج انسان پیدا ہو کر پھر سے ان ظلوم وجہول انسانوں کو علم وعدل پر لگائے اور ان کے مزاجوں اور مزاجوں کے واسطہ سے اخلاق اور اخلاق کے ذریعہ اعمال میں اعتدال قائم نہ کر دے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ دنیا کی کوئی چیز جب افراط کے ساتھ ایک دم استعمال کی جائے گی تو قدرتاً اُدھر تو وہ ایکدم طوفانی رنگ میں امنڈ کر اپنے اثرات نمایاں کرے گی جس سے اجزاءِ عالم کے مزاجوں پر افراط کا اثر پڑے گا اور ادھر اس کے ردِعمل میں جب سست رفتاری کے ساتھ ان اشیاء کا عمل جاری ہوگا تو مزاجوں پر تفریط کا اثر پڑے گا اور ساتھ ہی یہ بے اعتدالی سے نکالا ہوا عنصر جب دوسرے عناصر کے ساتھ ایک دم مخلوط ہوگا تو خود عناصر کے مزاجوں کو ہی بے اعتدال بنا دے گا، جن سے نوع بنوع عدمی آفات کا ظہور ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ ان ساری بے اعتدالیوں اور ان سے پیدا شدہ مصائب کو بھگتنا انسان ہی کو پڑے گا جس کی بے اعتدالیوں سے جہان میں یہ بے اعتدالیاں نمایاں ہوئی تھیں، اور جو ان خزائن ودفائن اور معادن کو خالی کرنے پر ہمہ وقت تلا ہوا تھا۔

بہر حال موجودہ مشینی تمدن کے یہ نئے نئے اجزاء اگر حدِ اعتدال سے گذرے ہوئے منافع اور بڑی بڑی راحتیں اپنے دامنوں میں پنہاں رکھتے ہیں تو اسی حد تک آفات ومصائب کا غیر محدود ذخیرہ

بھی اپنے اندر لئے ہوئے ہیں، جو انسانوں کی ہمہ گیر تباہی اور اشیاءِ عالم کی بھی ہمہ گیر بربادی کا باعث ہوتا رہتا ہے، جو بلاشبہ محض انسان کی مبالغہ آرائیوں اور اسراف پسندانہ افعال سے نمایاں ہوکر عالم کی تباہی کا باعث ہوتا ہے۔

گویا انسان کی غیر معتدل حرکت سے ساری کائنات میں بھی غیر معتدل حرکت پیدا ہوجاتی ہے اور دنیا کی ہر چیز زیروزبر ہوکر عالم کی تباہی کا باعث بن جاتی ہے، اور پھر یہ آفاقی مضرتیں جو انسانی ہاتھ سے حرکت میں آئی تھیں بالآخر انسان ہی کی طرف لوٹتی ہیں، اور کائنات کے اجزاء کا یہ فساد جو انسانی افعال کا مفعول بننے سے ان میں نمایاں ہوتا ہے، جس سے حرارت وبرودت کے طوفان زمین کے زلزلے، فضاء کے ابخرات، آب وہوا کی سمیت، اس سے حیوانات ونباتات کے گوشت پوست کے زہر آلودگی اور خرابی پھر عام غذاء ودوا میں غیر معتدل آمیزش سے پیدا شدہ فساد نمایاں ہوتے ہیں، بالآخر لوٹ کر پھر انسانوں ہی کے فسادِ مزاج کا سبب بنتے ہیں، جس سے ان میں امراضِ افکار، غموم وآلام، تشویشات اور پریشانیاں لاحق ہوکر انسانوں کو تباہی کی طرف ڈھکیلنے لگتی ہیں اور ان آفاقی مصائب کے بطن سے انفسی مصائب کی اولاد پیدا ہوتی ہے۔

پس یہ فساد انسان کے ظالمانہ اور جاہلانہ افعال سے چلتا ہے اور کائنات کو روندتا ہوا انسان ہی کے انفسی احوال پر آکر ختم ہوتا ہے اور اس طرح انسان اپنے کو خود اپنے ہی آپے سے برباد کرتا رہتا ہے۔ پس یہ انسانوں کا ظلم ہوتا ہے خدا کی طرف سے معاذ اللہ کوئی تعدی نہیں ہوتی، کہ وہ ظلم وتعدی سے پاک اور بری ہے:

ذٰلِكَ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَاَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ.

یہ سب کچھ تمہارے اعمال ہی کی بناء پر ہے اور بے شک اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں۔

اسی عالم گیر انسانی فساد کو جو فسادِ بحروبر کا ذریعہ بنتا ہے، قرآن نے انسانی کرتوت کا نتیجہ فرمایا ہے خواہ وہ خشکی پر نمایاں ہو یا تری میں:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِيْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ.

لوگوں کے اعمال کی بناء پر خشکی اور تری دونوں میں فساد ہی فساد پھیل گیا تا کہ ان کے اعمال کے بعض حصہ کا مزہ اُنہیں چکھادے، ممکن ہے کہ وہ رجوع کرلیں۔

بہر حال ان کائناتی مصائب وآفات کو انسانی افعال کا طبعی ثمرہ کہا جائے گا خواہ وہ انفس میں نمایاں ہوں یا آفاق میں، اور پھر بواسطۂ آفاق دوبارہ لوٹ کر پھر انفس میں سرایت کریں، ان آفات ومصائب کا نام انتقام وسزانہ ہوگا کیونکہ یہ تمام غیر معتدل حرکات انسانی عیوب کی قسم میں سے ہیں جو عدل واعتدال کے تو خلاف تھیں مگر کسی قانونی امرونہی کے خلاف نہ تھیں، اس لئے ان پر تکوینی ثمرات تو مرتب ہوئے مگر تشریعی انتقامات سے ان کا زیادہ تعلق نہیں، کہ انہیں شرعی وبال ونکال کہا جائے۔

رہا یہ کہ انسانی بے اعتدالیوں اور عیوب سے انسان پر انفسی اور آفاقی مصائب کس طرح آتی ہیں؟ اور ان عیوب سے ان آفات کا ربط کیا ہے؟ سو جہاں تک ذاتی عیوب سے خود نفس انسانی میں عدمی آفات ابھرنے کا تعلق ہے، کوئی پیچیدہ مسئلہ نہیں۔ ان عیوب اور انفسی آفات میں ظاہری اسباب کا سلسلہ نمایاں ہے، زیادہ کھانے، زیادہ سونے، زیادہ راحت اٹھانے اور زیادہ لذتوں میں سرشار رہنے سے نفس میں امراضِ افکار، تشویش، پریشانی اور گھٹن سوءِ مزاج کا پیدا ہوجانا بدیہی ہے۔ اسی لئے ریاضتِ نفس، ورزش اور مشقت کے ذریعہ ان آفات کو دفع کرنے کی فکر کی جاتی ہے کہ راحتِ محض بلا مشقتِ عمل کا انجام تعطل اور افکار رفتگی ہے۔ ظاہر کے یہ بے اعتدالیاں بھی حسی ہیں اور نفس میں ان کے اثرات بھی حسی ہیں، اور سب جانتے ہیں کہ محسوسات کا محسوسات سے رشتہ اسباب ومسبّبات کی لائن کی ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے کہ اس پر دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں، تاہم جس حد تک اس پر شواہد قائم کرنے کی ضرورت تھی وہ تفصیل سے گذر چکے ہیں، جن کی رو سے واضح کردیا گیا ہے کہ انسانی عیوب کے نتائجِ بد اور اس کی بے اعتدالیوں کے ثمرات کائنات سے گذرتے ہوئے آخر کار انسانی نفس کو تباہ کردیتے ہیں۔

انتقامی تعزیرات

یعنی منجانب اللہ معاصی کی سزائیں

شرعی افعال کی بے اعتدالیوں پر انتقامی آفات

اب اگر انسان کے ان غیر معتدل حسی افعال میں قانونِ الٰہی یعنی دین کی خلاف ورزی بھی شامل ہوجائے تو یہ محض عیوب نہ رہیں گے بلکہ ذنوب بن جائیں گے اور انہیں خدا کی نافرمانی اور معصیت سے تعبیر کیا جائے گا۔ پس عیوب میں اگر محض تکوینی طور پر کوئی طبعی آفت سر پڑ جاتی تھی تو ان ذنوب کی پاداش میں ان ہی تکوینیات کے راستہ سے تشریعی اور قانونی طور پر عذابِ خداوندی اور وبال ونکال کی صورتیں بھی پیدا ہوں گی جو ارادی عذاب ہوگا اور اس میں مقصودِ اصلی صرف مجرم ہوں گے خواہ وہ بذاتِ خود جرائم کے مرتکب ہوں یا مجرموں کے حامی و مددگار ہوں، کہ اس جرم پر مداہنت سے ساکت رہ کر اظہارِ ناراضی نہ کریں یا کم سے کم ان جرائم کو دل سے برا نہ سمجھیں۔ غیر مجرموں کا اس عذاب سے تعلق نہ ہوگا۔ اب خواہ غیر مجرم کھلے طور پر اس سزا سے بچالئے جائیں اور مطیع و مجرم کا کھلا امتیاز نمایاں کر دیا جائے جیسے گذشتہ امتوں کو بموجودگی انبیاء علیہم السلام عذاب دیا گیا اور انبیاء اور ان کے متبعین کو صاف بچالیا گیا، اور خواہ اس عذابی فتنہ میں مجرم و غیر مجرم ایک طبعی انداز سے سب لپیٹ لئے جائیں، بہر صورت عیوب پر محض تکوینی آفات آتی ہیں اور ذنوب پر تشریعی یا قانونی سزائیں دی جاتی ہیں، گو صورت ان کی بھی تکوینی آفات ہی کی ہوتی ہے مگر نسبت ان میں قہر کی کام کرتی ہے وہ ربوبیت کی نسبت نہیں ہوتی جو بسلسلۂ تربیت دنیا کو نرم وگرم چکھا دیا جاتا تھا۔

اب اگر یہ ذنوب لازمی افعال ہیں جن کا تعلق کسی دوسرے انسان سے نہ ہو تو سزائیں بھی انفرادی رنگ کی ہوں گی جو انفس تک محدود رہیں گی اور اگر ذنوب متعدی افعال ہوں گے جن میں دوسروں کی حق تلفی کی گئی ہو، گویا جماعتی مظالم ہوں اور قوم کی قوم مل کر مبتلائے معاصی و جرائم ہوجائے

تو سزائیں بھی اجتماعی ہوں گی جو آفاقی رنگ میں نمایاں ہو کر پوری قوم پر برسیں گی۔

شرعی اور غیر شرعی افعال کے نمایاں امتیاز کا اصول

غور کیا جائے تو ان آفات کا حاصل بھی وہی سلبِ نعمت ہوگا اور یہ وہی سلبِ وجود کی عدمی آفات ہوں گی، کیونکہ شرعی جرائم بھی عدمی اور سلبی افعال ہوتے ہیں جن پر کوئی نہ کوئی عدمی نسبت لگی ہوئی ہوتی ہے، جن کی بدولت یہ افعال قبیح بن کر مستوجبِ سزا وانتقام ہو جاتے ہیں، اگر چہ فعل کی صورت وجودی افعال کی سی ہو، مثلاً چوری جو مسلمہ طور پر ذنوب میں شامل ہے گو بظاہر وجودی فعل نظر آتا ہے جس میں حرکت وارادہ شامل ہے جو وجودی کمال ہے کہ عدمِ محض میں نہ ارادہ ہوتا ہے نہ حرکت، لیکن اس وجودی جہت کی حد تک یہ فعل عیب ومعصیت بھی نہیں کیونکہ چوری میں مالِ غیر لے لینے کا ارتکاب ہوتا ہے جو فی نفسہٖ کسی طرح بھی عیب نہیں ورنہ ہبہ، میراث اور بیع وشراء وغیرہ سے بھی مالِ غیر لینا جائز نہ ہوگا۔ پس چوری اگر عیب ہے تو عدمِ اباحت یا عدمِ اجازت یا عدمِ رضاءِ مالک کی نسبتوں سے ہے نہ کہ مالِ غیر لے لینے سے، ورنہ یہی مالِ غیر اگر اباحت، اجازت اور رضاءِ مالک سے لیا جائے تو نہ عیب ہے نہ شر۔

اسی طرح زنا اگر فعل ہے تو عورت سے مباشرت کا ہے جو نفسِ فعل کی حد تک عیب یا ناجائز نہیں کہ وہ وجودی ہے لیکن عدمِ استحقاق یا عدمِ حلت یا عدمِ رضاءِ حق کی عدمی نسبتوں نے اس فعل میں ناپاکی پیدا کر دی، جس لئے یہ ناجائز ہو گیا، ورنہ یہی فعل اگر نکاح اور ملکِ رقبہ کی وجودی نسبت سے ہوتا تو نہ عیب تھا نہ ناجائز۔

اسی طرح مثلاً قتلِ ناحق میں فعل صرف اراقتِ دم یا افناءِ نفس ہے جو صفتِ اماتت کا ایک ظل ہونے کے سبب کسی طرح بھی عیب نہیں، اسی لئے جہاد وقصاص اور رجم جس کا حاصل وہی افناءِ نفس ہے نہ صرف جائز بلکہ عبادت ہے، لیکن اس ناحق یا ناروا کی عدمی نسبت نے اسے جرم بنا دیا ہے جس سے یہ فعل داخلِ جرم وعیب ہو گیا۔ اسی طرح مثلاً جھوٹ بولنے میں فعل اگر ہے تو تکلم ہے اور وہ نہ عیب ہے نہ ناجائز بلکہ بمقابلہ گونگا پن ایک کمال ہے، لیکن عدمِ مطابقتِ واقعہ اور اس کی عدمِ حلت

کی عدمی نسبتوں نے اس میں گندگی پیدا کر دی جس سے یہ نقص و عیب اور جریمہ بن گیا۔

اسی طرح مثلاً اوقاتِ ثلاثہ طلوع و غروب اور زوال کے وقت نماز پڑھنا ایک وجودی فعل ہے جو فی نفسہ طاعت ہے، مگر اسی عدمی جواز یا عدیم الثواب ہونے کی عدمی نسبت نے اسے فعلِ قبیح بنا دیا۔ صوم یوم الفطر میں فعل اگر ہے تو روزہ ہے جو قطعاً ناجائز نہیں بلکہ عین عبادت ہے، لیکن وہی منع ونفی کی عدمی نسبت نے اسے امر منکر بنا دیا جس سے وہ جرم ہو گیا۔ اگر ان افعال میں سے یہ عدمی نسبتیں اٹھ جائیں اور کسی وجہ سے ان میں جواز اور حق کی نسبت آجائے تو پھر یہی افعال عدمی گندگی سے خالی ہو جانے اور وجودی نسبت آجانے سے جائز بلکہ عبادت بن جاتے ہیں۔ جیسے حربی کے مال کو چرا کر یا جھپٹ کر لے لیا جانا باوجودیکہ چوری ہے مگر جائز ہے کہ نسبت عدمی یعنی عدمِ جواز کی نہ رہی بلکہ وجودی ہو گئی اور جواز شرعی آ گیا۔

یہی جھوٹ اگر اصلاح ذات البین کے لئے بول دیا جائے تو عیب نہ رہے گا کہ وہ عدمِ حلت کی عدمی نسبت نہ رہی۔ اسی طرح غنائم کی عورتیں یعنی باندیوں سے مباشرت گو بلا نکاح ہے مگر اس میں سے عدمی نسبت نکل کر جواز و استحقاق کی وجودی نسبتیں پیدا ہو گئیں، یعنی اب یہ افعال اس موجودِ اصلی کے نام لگ گئے اس لئے کمال بن گئے اور پہلے یہی افعال اس سے کٹ کر عدم کے نامزد ہو گئے تھے تو عیب و جرم تھے۔

بہر حال انسان کے شرعی افعال کو وجود و عدم کی نسبتیں ہی وجودی اور عدمی افعال بناتی ہیں، جن سے وہ حلال و حرام اور عیب و ہنر کی اضداد میں تقسیم ہو جاتے ہیں، خواہ افعال ہوں یا تروک، یعنی شرعی افعال کا وجودی و عدمی ہونا، حسی وجود و عدم یعنی کئے جانے اور نہ کئے جانے کے معیار سے معتبر نہیں ہوگا بلکہ شرعی وجود و عدم، شرعی جواز و عدمِ جواز اور دینی اباحت و عدمِ اباحت کے معیار سے معتبر ہوگا۔ پس کسی امر ناحق کا کیا جانا محض اس فعلیت کے وجود یا حسی نسبتِ وجودی سے ہنر قرار نہیں پائے گا جب کہ اس میں ناحق کی شرعی عدمی نسبت موجود ہے جیسا کہ ابھی چوری، زنا، کذب اور قتل وغیرہ افعال کی مثالوں سے واضح ہوا، اور اس کے بالمقابل کسی امر حق کا نہ کیا جانا محض عدمِ فعلیت کی حسی عدمی نسبت سے عیب نہیں قرار پا جائے گا جب کہ اس کے ساتھ حق کی وجودی نسبت قائم ہے،

جیسے ترکِ عبادت، ترکِ صداقت اور ترکِ عدل واحسان وغیرہ میں عبادت، صداقت اور عدل واحسان عدمِ فعل کی عدمی نسبت سے عیب نہیں بن جائیں گے جب کہ یہ تمام چیزیں شرعاً وجودی حقائق ہیں، گو حساً ان کو عدمِ فعل سے عدمی بنا لیا گیا ہو۔

بہر حال شرعاً عدمی فعل کے معنی عدم الفعل کے نہیں بلکہ ایک ایسے فعل کے ہیں جس کی نسبت عدمِ کمال یا ناحق کی طرف ہو۔ پس شرعی فعل کا وجودی یا عدمی ہونا اس کی سطح کے لحاظ سے نہیں ہوتا بلکہ اس کی نسبت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ بسا اوقات وجودی اور عدمی فعل کی صورت یکساں ہوتی ہے (جیسا کہ اس کی مثالیں آگے آتی ہیں) لیکن نسبتوں کے تفاوت سے حقائق میں تفاوت ہو جاتا ہے اور اسی کے لحاظ سے شرعی فعل کو وجودی اور عدمی فعل کہا جاتا ہے۔

البتہ یہ بھی بدیہی ہے کہ ان افعال میں اس وجود و عدم کی نسبت کا قائم کرنا چونکہ انسان کے اختیار میں ہے کہ خواہ مباشرت و جماع کے فعل کو نکاح بنا کر وجودی کر لے یا زنا بنا کر عدمی کر لے، اخذِ مال کو رضاءِ مالک یعنی استحقاق کی نسبت سے جائز بنا لے یا عدمِ استحقاق کی نسبت سے ناجائز بنا لے، اس لئے یہ وجود و عدم اکتسابی اور اختیاری کہلائے گا۔

پس انسان خواہ اچھے اور جائز افعال سے وجودی نسبت سلب کر کے انہیں ناجائز بنائے یا جائز امور میں سے عدمی نسبت نکال کر انہیں جائز کر لے، دونوں اس کے ہاتھ میں ہیں، جس راہ پر بھی وہ چل پڑے گا اسی سانچے میں اس کا نفس ڈھلتا چلا جائے گا اور وہی نسبت اس کی طبیعتِ ثانیہ بن جائے گی، اور اسی نوعیت کے اس پر آثار مرتب ہوں گے۔ وجودی نسبت کا غلبہ ہوگا تو وجودی آثار اور عدمی نسبت کا غلبہ ہوگا تو عدمی آثار۔ چوری، لوٹ مار، مکر و فریب، سرکشی، بغاوتِ حق اور جور و جفاء وغیرہ جیسے عدمی افعال جب کسی قوم یا فرد کی طبیعتِ ثانیہ بن جائیں گے تو اس قوم کو عدم ہی سے مناسبت پیدا ہو جائیگی اور آثارِ وجود اس سے سلب ہونے شروع ہو جائیں گے، جن کا نام نعمت ہے۔

گویا جس حد تک انسان عدمی افعال کے ذریعہ وجودی نسبت اور وجودی خیر خود اپنے نفس سے چھین لے گا اسی حد تک اس کے مقابلہ میں جہاں جہاں تک اس کے ان افعال کا اثر جائے گا، وہاں وہاں سے اس کے حق میں جہان کی نعمتوں کا وجود چھنتا چلا جائے گا، یعنی سب سے پہلے تو ان عدمی

افعال یا ذنوب سے اس سلبِ نعمت اور سلبِ وجود کا اثر اس کے نفس پر ہوگا، پھر آفاق پر ہوگا اور آفاق سے لوٹ کر پھر اسی کے نفس پر۔

مثلاً سب سے پہلے یہ جرائم اور ذنوب ومعاصی خود مجرم قوم کے دل کی طاقت سلب کرلیں گے، جو ایک وجودی نعمت تھی۔ مجرم ہر وقت بے چین، بے قرار، بے جمعیت اور مضطرب رہے گا۔ ہر وقت اس کا ضمیر اس پر ملامت کرے گا جس سے اس کی تسلیٔ خاطر ہمہ وقت فوت رہے گی، اور ظاہر ہے کہ چین کا عدم یعنی بے چینی، سکون وقرار کا عدم یعنی بے قراری، جمعیتِ خاطر کا عدم یعنی تشویش وپراگندگی وہ عدمی اور سلبی آفات ہیں جو اس عدمی فعل یعنی شرعی جرم کی پاداش میں باول وہلہ اس نفس کو بھگتنے پڑے، اور جنہیں انفسی مگر انتقامی مصائب کہا جائے گا۔

اسی کے ساتھ اس نفس یا قوم کی عرفی حیثیت ختم ہوکر وہ قوم دوسروں کی نگاہوں میں ذلیل ورسوا اور بے وقعت ہوجائے گی، اور ظاہر ہے کہ دوسروں کی نگاہ میں حیثیتِ عرفی یا عزت کا باقی نہ رہنا عزتِ نفس کا عدم ہے جو ایک سلبی آفت ہوئی، جس نے دوسروں کو حرکت میں لاکر مجرم قوم کی تذلیل وتوہین پر آمادہ کردیا جو ایک حد تک آفاقی مگر انتقامی مصیبت ہے۔

اور پھر اس تذلیل ورسوائی اور ذلت ومسکنت سے کہ نہ اپنے دل میں اپنی عزت ہو نہ دوسروں کی نگاہوں میں وقعت ہو، قلب میں ضعف واضمحلال اور انحطاط رونما ہوتا ہے جس سے قلب کی قوت اور ہمتِ باطنی ختم ہوجاتی ہے اور جذباتِ ترقی ومسابقتِ خیر دل میں سے نکل جاتے ہیں، جس سے اس قوم کو روز بروز قعرِ مذلت وپستی میں گرتے رہنے کے سوا چارۂ کار باقی نہیں رہتا۔ ظاہر ہے کہ یہ وہی عدمی مگر انتقامی مصیبت ہے جو آفاق سے گذرتی ہوئی پھر اسی مجرم قوم پر لوٹ گئی اور جیسا کہ وہ ابتداءً اس کے اندر سے چل کر باہر پھیلی تھی اب باہر سے سمٹ کر اندر واپس ہوگئی اور اس نے اندر جڑیں جمادیں، پھر اس ضعفِ قلب، یاس ومحرومی اور تشویش دائمی سے جب کہ مجرم قوم کے دل ودماغ کی مدافعت کی قوتیں کمزور پڑجاتی ہیں تو مادی امراض کا ہجوم بھی شروع ہوجاتا ہے اور قوم کی قوم زندگی کی گوناگوں تلخیوں میں مبتلا رہ کر انجام کار قومی حیثیت سے مرجاتی ہے اور عالم میں اس کی خصوصیات کا کوئی نشان باقی نہیں رہتا، جس سے بہت سے گھٹ کر مرجاتے ہیں، بہت سے مبتلائے

غم والم رہ کر نیم مردہ باقی رہتے ہیں، جن میں نہ خوشی ہوتی ہے نہ امنگ، بہت سے ذلت ہی کو اپنا مقام سمجھ کر اس پر قناعت کر لیتے ہیں اور ان کے دماغوں سے خودداری اور عزتِ نفس کا تصور تک مٹ جاتا ہے اور وہ مثل اچھوت کے زندگی بسر کر لینے ہی کو اپنی عزت و بہبود سمجھنے لگتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ عدمِ صحت، عدمِ قوت، عدمِ مخلص، عدمِ خودی وخودداری اور عدمِ بقاء ہی وہ عدمی مگر انتقامی مصائب ہیں جو قوم کے عدمی افعال کی پاداش میں اس پر ہجوم کر کے آتی ہیں اور اسے اس کی غفلت شعاریوں اور مجرمانہ تعیّش کا مزہ چکھاتی ہیں، پھر ان جرائم اور ناشائستگیوں پر حکومتیں بھی خاموش نہیں رہتیں، ان کی طرف سے دہشت انگیزی، ضرب وقتل، قید وبند اور اسارت وغلامی کی سزائیں دی جاتی ہیں، جن سے اس مجرم قوم کی رہی سہی آبرو بھی ختم ہو جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ سلبِ امن، سلبِ حریت وآزادی اور سلبِ اطمینان وغیرہ وہی عدمی مگر انتقامی آفات ہیں جو ایک مجرم قوم پر اس کے جرائم کی پاداش کے طور پر مسلط ہوتی ہیں اور وجودی اخلاق ومقامات اور وجودی احوال وکیفیات کی خیر اس سے سلب کر لیتی ہیں۔

پھر ایسے مجرموں کے حق میں عام انسانوں کی ہمدردیاں بھی باقی نہیں رہتیں، عامۂ ناس کا غم وغصہ بھی بھڑک اٹھتا ہے، اس سے وہ اس قوم کے درپئے آزار ہو جاتے ہیں اور یہ مجرم نفوس بے یار ومددگار ہو کر کلیۃً اپنی راحت وعشرت، صحت ولذت، طمانینت وبشاشت سب ہی کچھ کھو بیٹھتے ہیں اور ان وجودی نعمتوں کی عدمی اضداد اُن کے سر پر بالکلیہ مسلط ہو جاتی ہیں۔

خرقِ عادت کے طور عذابِ الٰہی

اگر اس پر بھی اس جرائم پیشہ اور عصیاں شعار قوم پر ندامت وخجلت اور توبہ واستغفار کے آثار ظاہر نہ ہوں اور وہ ان عادی اسباب کے ضمن میں اپنی ان انتہائی سزاؤں پر بھی عبرت نہ پکڑے بلکہ کائنات کی ہر چیز سے مستفید ہو کر اس سے پیدا شدہ قوت وطاقت کو جرائم ہی میں استعمال کرتی رہے جس سے اس کی عیاشی، تن آسانی، شہوات وشبہات اور نخوت وانانیت ہی اس کی جبلت بن جائے تو پھر خرقِ عادت کے طور پر کائنات کے تمام قوائے ظاہر وباطن اور عالم کے تمام اجزاء واعضاء خواہ وہ

ذی عقل ہوں یا غیر ذوی العقول، جمادات ہوں یا نباتات وحیوانات، عناصر ہوں یا موالید جو خود اس کے ضمیر کا جزو اور اس کی حیات کے لئے سہارا تھے، اس کے حق میں جلاد بن کر کھڑے ہو جاتے ہیں ۔

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند بامن و تو مردہ باحق زندہ اند

یعنی قوموں کی یلغار اور تاخت و تاراج ہی نہیں جو انسان سے انسان پر پڑتی تھی، زمین کے زلزلے، آسمان کی سنگ باری فضاؤں کی گرج، خلاؤں کی آتشیں اور مسموم ہوا، اور بحر و بر کے طوفانِ بادوباراں ،غرض زمین و آسمان اور خلاء کی ساری عدمی آفتیں بطور تعزیر و سزا اس قوم کے سر پر منڈلانے لگتی ہیں اور مجرموں کی جڑ کاٹ دی جاتی ہے خواہ یہ بیک دم ہو جائے جسے خرقِ عادت کہیں گے اور خواہ عادی اسباب کے ضمن میں بتدریج ایک دراز مدت اور قرن میں انجام پائے اور رفتہ رفتہ طبعی اسباب و علل کے راستہ سے ایک یا دو چار صدی میں قوم کا یہ انجامِ بد دکھلایا جائے ،فرق اتنا ہے کہ طبعی افعال کی بے اعتدالیوں پر یہ غیر متعدل آثار طبعی رنگ میں مرتب ہوتے تھے جیسا کہ مفصل گذرا، اور عقل و شعور سے خلاف ورزی اور ڈھٹائی کے ساتھ قوم کے عدمی افعال پر یہ سزائیں شعور وادراک کے ساتھ انتقام کے رنگ سے آتی ہیں خواہ کئی صدیوں میں تکمیل پائیں۔

انتقامِ خداوندی کی نوعیت

جرائم اور اس کی دو قسمیں

البتہ یہ انتقام حسبِ نوعیتِ جرائم ہوتا ہے۔ مثلاً اگر مجرم قوم کے جرائم کا منشاء کبر و نخوت ہے یعنی قوم افراط و مبالغہ اور چستی و مستعدی کے ساتھ حق کے مقابلہ اور تکذیب پر اتر آئے ،معارضۂ حق، قتل انبیاء، قتل صلحاء اور حق و صداقت کو برملا دفن کر دینے کی ترکیب اور سازشوں پر کمر باندھ لے، کھلے اسراف پر آمادہ ہو جائے ،خواہ اسرافِ جان ہو یا اسرافِ مال، تو اجزاءِ کائنات سے عذابِ خداوندی افراط ہی کے رنگ میں ابھرے گا اور طوفانی شکل میں عناصر اربعہ وغیرہ ابھر کر مجرم قوم کا غرور خاک میں ملا دیں گے، خواہ وہ طوفانِ بادوباراں ہو یا طوفانِ خاک و آتش، اور اگر ذنوب کا منشاء سستی

وغفلت ہے یعنی قوم بے عمل ہو کر عیش وعشرت کا شکار ہو جائے، شہوت پرستیوں میں غرقاب ہو اور قانونِ عدل وحق اور اس پر عملی جدوجہد کو یکلخت ترک کر کے بدمست ہو جائے تو پھر عذابِ الٰہی کے لئے بھی اجزاءِ کائنات کا تفریطی پہلو کھلے گا اور قوم کائناتی منافع سے اسی طرح محروم کر دی جائے گی جس طرح اس نے اپنے کو عملِ صالح سے محروم کر لیا تھا۔

غرض افراطی رنگ کے عذاب میں عناصر کائنات زیادتی کے ساتھ ابھرتے ہیں اور تفریطی رنگ کے عذاب میں کمی اور نقص کے ساتھ گم ہو جاتے ہیں۔ پہلی صورت میں قوم اجزاءِ عالم کی مضرتوں کو بھگتتی ہے اس لئے اس عذاب کا حاصل خسران ہے اور دوسری صورت میں قوم عناصر وغیرہ کے منافع سے محروم ہو جاتی ہے اس لئے اس عذاب کا حاصل حرمان ہے۔ اب یہ صرف علام الغیوب ہی جانتا ہے کہ کبر ونخوت کی کس کس قسم پر کس انداز کا طوفانِ عذاب آتا ہے اور کسل وغفلت کی کس کس قسم پر کس انداز سے فقدانی عذاب مسلط ہوتا ہے، تاہم قرآن حکیم نے دونوں قسم کے عذابوں کی طرف اشارے فرمائے ہیں:

آبی عذاب (پانی کا طوفانی عذاب)

قومِ نوح کی نخوت پر پانی کی زیادتی کا عذاب مسلط ہوا جو ضرر رسانی پر مشتمل تھا، نہ کہ پانی سے محرومی کا۔

فَاَخَذَهُمُ الطُّوْفَانُ وَهُمْ ظَالِمُوْنَ.

تو ان کو طوفان نے آ دبایا اور وہ تھے ظالموں میں سے۔

اسی طرح قومِ فرعون پر بھی پانی کا طوفان ہی عذاب آیا نہ کہ فقدانی۔ فرمایا گیا:

فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوْفَانَ.

پس ہم نے ان پر طوفان بھیجا۔

ایک جگہ اس ضرر رسانی سے جو پانی کے ذریعہ کی جاتی ہے ظالموں کو ڈرایا گیا جو طوفانی ہی عذاب کی دھمکی ہے نہ کہ فقدانی کی، فرمایا:

فَاِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُوْنَ اِلَّآ اِيَّاهُ.

اور جب دریامیں تم کوکوئی تکلیف پہنچتی ہےتو خدا کےسواتمہارےسب معبود غائب ہوجاتے ہیں۔

پانی کا فقدانی عذاب

اس کے بالمقابل پانی کے نقصانی عذاب سے ڈرایا گیا جس میں پانی اور پانی کے منافع سلب کر لئے جاتے ہیں۔فرمایا:

قُلْ اِنْ اَصْبَحَ مَآءُ كُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَّاْتِيْكُمْ بِمَآءٍ مَّعِيْنٍ.

کہہ دیجئے کہ اچھا یہ بتلاؤ کہ اگرتمہارا پانی غائب ہوجائےتو وہ کون ہے جوتمہارے پاس سوت کا پانی لے آئے۔

خاکی عذاب (خاک کا طوفانی عذاب)

یا مثلاً زمین کی ضرررسانی یا طوفانیت یہ تھی کہ وہ آدمی کونگل لے اوراس پرمسلط ہوجائے،یعنی مجرم افراد یا اقوام اس میں دھنسا دی جائیں جیسے قارون کوبشخصہٖ دھنسایا گیا اوربعض اقوام کی بھری بھرائی بستیاں زمین بردکردی گئیں،یا زمینی اجزاءاس پر برس پڑیں اور ہر چہارطرف سے گھیر کرختم کردیں، جیسے پتھر برسادیئے جائیں، چنانچہ قومِ لوط پرآسمان سے پتھراؤ کیا گیا، یا قومِ ابرہہ پر چڑیوں کے ذریعہ مہلک کنکریاں برسادی گئیں اورانہیں ختم کردیا گیا۔زمین کےاسی افراطی عذاب کی طرف قرآن نے راہنمائی فرمائی:

اَفَاَمِنْتُمْ اَنْ يَّخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ اَوْيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوْا لَكُمْ وَكِيْلًا.

توکیا تم اس بات سے بےفکر ہو بیٹھے ہوکہ تم کوخشکی کی جانب میں لاکرزمین میں دھنسادے،یا بھیج دےتم پرآندھی پتھر برسانے والی، پھرنہ پاؤ کوئی اپنا نگہبان۔

خاک کا نقصانی عذاب

دوسری صورت زمین کے نقصانی عذاب کی ہے کہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر اپنے منافع سے انسانوں کو محروم کردے۔ مثلاً ذات قرار رہنے اور اپنے مقر پر اس طرح جمے ہوئے رہنے کے کہ مخلوق اس پر ٹھہر سکے، وہ اپنی جگہ سے ہٹ جائے جس سے مخلوق کا استقرار اور ٹھہراؤ جو زمین کی نفع رسانی تھی معدوم ہوجائے، جسے زلزلہ کہتے ہیں، تو یہ نقصانی عذاب ہوگا جس کا ثمرہ حرمان ہے نہ کہ خسران۔ ارشادِ ربانی ہے:

اِنَّ اللّٰهَ يُمْسِكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ اَنْ تَزُوْلَا ، وَلَئِنْ زَالَتَآ اِنْ اَمْسَكَهُمَا مِنْ اَحَدٍ مِّنْ مبَعْدِهٖ، اِنَّهٗ كَانَ حَلِيْمًا غَفُوْرًا.

بے شک اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمین کو گرنے سے روک رکھا ہے اور اگر یہ گرنے لگیں تو خدا کے بعد انہیں کوئی نہیں روک سکتا، وہ بردبار اور بخشنے والا ہے۔

ہوائی عذاب (ہوا کا طوفانی عذاب)

یا مثلاً ہوا کا طوفانی عذاب یعنی ضرر رساں پہلو تو یہ ہے کہ وہ زور وشور سے چلے اور حدِ اعتدال کو چھوڑ کر حدِ افراط میں آجائے جس کے تھپیڑوں سے مجرم قوم ہلاک ہوجائے اور اس کی بستیاں الٹ جائیں جیسے قومِ عاد ہلاک ہوئی:

فَاَمَّا عَادٌ فَاُهْلِكُوْا بِرِيْحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ ○ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَّثَمَانِيَةَ اَيَّامٍ حُسُوْمًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيْهَا صَرْعٰى كَاَنَّهُمْ اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ.

اور وہ جو عاد تھے سو برباد ہوئے ٹھنڈی سناٹے کی ہوا سے نکلی جائے ہاتھوں سے، مقرر کردیا اس کو ان پر سات رات اور آٹھ دن تک لگاتار۔ تو دیکھے کہ وہ لوگ اس میں بچھڑ گئے گویا وہ ڈھنڈ ہیں کھجور کے کھوکھلے۔

ہوا کا نقصانی عذاب

اور ہوا کا نقصانی یا فقدانی عذاب یہ ہے کہ وہ اپنے منافع انسانوں سے چھین لے اور عدیم النفع

بن جائے، مثلاً چلنا بند کر دے، گھوٹ (حبس) ہو جائے، جہاز کھڑے کے کھڑے رہ جائیں، لوگوں کے سانس رک جائیں اور انسان گھٹ گھٹ کر ختم ہو جائیں۔ ارشادِ حق ہے:

اِنْ یَّشَأْ یُسْكِنِ الرِّیْحَ فَیَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلٰى ظَهْرِهٖ.

آتشیں عذاب (آگ کا طوفانی عذاب)

اسی طرح آگ کا طوفانی عذاب تو یہ ہے کہ وہ آتش فشاں پہاڑ بن کر ابھر پڑے یا آبادیوں پر برس پڑے، یا بجلی آ گرے کہ وہ بھی نار ہی ہے، یا بگولے آگ لئے ہوئے سروں پر منڈلانے لگیں، یا بادلوں میں سے انگارے برس جائیں، یا بموں کے گولوں میں سے آتشیں ٹکڑے چہار طرف سے گھیر لیں، جس سے اموال واولاد تباہ ہو جائیں۔ چنانچہ بطور تمثیل کے تو یوں فرمایا کہ:

فَاَصَابَهَآ اِعْصَارٌ فِیْهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ.

سو اس باغ پر ایک بگولہ آئے جس میں آگ ہو اور وہ باغ جل جائے۔

اور بطور واقعہ کے قومِ شعیب کے قصہ کی طرف اشارہ فرمایا کہ اول ان پر گرمی کی شدت مسلط ہوئی جو آگ برسنے کا پیش خیمہ تھا، پھر ایک ابر کے سائبان میں سے پانی کے بجائے آگ کے انگارے برسا دیئے گئے، جس سے قوم جل کر خاکستر ہو گئی۔ ارشادِ حق ہے: فَاَخَذَهُمْ عَذَابُ یَوْمِ الظُّلَّةِ.

آگ کا نقصانی عذاب

آگ کا نقصانی عذاب یہ ہے کہ وہ گم ہو جائے اور اپنے منافع یعنی روشنی اور حرارت سے جانداروں کو محروم کر دے۔ آگ کا سرچشمہ کہ جس سے کائنات کی حرارت قائم ہے اور آگ موجود اور روشن ہے، سورج ہے، اگر وہ نکلنا چھوڑ دے تو روشنی اور گرمی کہاں سے آئے گی اور نتیجہ یہ ہوگا کہ مخلوق برف کی طرح جم کر رہ جائے گی اور اس حرمانی عذاب کی طرف قرآن کریم نے اشارہ فرمایا:

قُلْ اَرَأَیْتُمْ اِنْ جَعَلَ اللّٰهُ عَلَیْكُمُ الَّیْلَ سَرْمَدًا اِلٰى یَوْمِ الْقِیٰمَةِ مَنْ اِلٰهٌ غَیْرُ اللّٰهِ یَاْتِیْكُمْ بِضِیَآءٍ، اَفَلَا تَسْمَعُوْنَ.

کہئے کہ بھلا یہ تو بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ تم پر ہمیشہ کے لئے قیامت تک رات ہی رہنے دے تو خدا کے سوا وہ کون معبود ہے جو تمہارے لئے روشنی کو لے آئے، تو کیا تم (توحید کے ایسے صاف دلائل کو) سنتے نہیں۔

غرض عناصر اربعہ کے ذریعہ عذاب آنے کی دو ہی صورتیں ہیں ایک طوفانی صورت ہے جس میں ان کی زیادتی ضرر پہنچاتی ہے اور دوسری نقصانی صورت ہے جس میں ان کی کمی یعنی سلبِ منافع کی آفت ان کے منافع سے محروم کر دیتی ہے۔ پس ایک خسرانی عذاب ہوتا ہے اور ایک حرمانی، اگر مجرم قوم کے ذنوب کا منشاء ڈھٹائی اور کائنات کی نعمتوں کا جرائم میں مبالغہ کے ساتھ استعمال ہے تو ان عناصر سے عذابِ الٰہی طوفانی رنگ میں آتا ہے، اور بقدرِ انتفاع مضرتیں بھگتنی پڑتی ہیں، اور اگر ذنوب کا منشاء سستی وغفلت اور کاہلی وتن آسانی ہے یعنی مجرم قوم نے سعی وعمل ہی کو ترک کر دیا ہے اور ان عناصر سے سرے سے کام لینا ہی سستی وکسل سے ترک کر دیا ہے تو ان عناصر سے عذابِ خداوندی نقصانی رنگ میں آتا ہے جس سے قوم بقدر کسل وغفلت ان کے منافع سے اسی طرح محروم کر دی جاتی ہے جس طرح اس نے اپنے کو سعی وعمل سے محروم کر لیا تھا۔

غرض جس طرح آخرت کا معاملہ قانونِ مجازات پر دائر ہے ایسے ہی دنیا کا معاملہ قانونِ مکافات پر دائر ہے، اور جس طرح وہاں جزاء وعمل میں مناسبت رکھی گئی تا کہ جَزَآءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا کا یہاں اور وہاں پورا پورا ظہور ہو جائے۔ پس جس نوعیت کا تغیر آدمی اپنے نفس اور اپنے عمل میں کرے گا، افراطی ہو یا تفریطی، اسی نوعیت کا تغیر اس کے لئے جہانوں میں ہو جائے گا۔

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ.

بے شک اللہ تعالیٰ قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک وہ اپنی حالت خود نہ بدلے۔

بہر حال اس سے واضح ہو گیا کہ جرائم کا انتقام انفسی بھی ہوتا ہے اور آفاقی بھی، اور آفاقی میں انسانوں کے ہاتھوں سے بھی ہوتا ہے اور عام اشیاءِ کائنات یعنی عناصر اربعہ اور موالیدِ ثلاثہ سے بھی، بہر دو صورت عالم کی یہ آفات خواہ تکوینی تغیر کی صورت سے آئیں یا انتقامی انداز سے، وہ انسانی افعال کا ثمرہ ہوتی ہیں۔ اگر افعال عیوب کی قسم سے ہیں یعنی طبعی اور عقلی دائرہ کی بداعمالیاں ہیں جن میں بے اعتدالی ظہور میں آتی ہے، کسی امر ونہی کی خلاف ورزی نہیں ہوتی تو آفات تکوینی تغیرات کے رنگ سے ان پر مرتب ہوتی ہیں، اور اگر شرعی دائرہ کی ہیں جن میں ایک نازل شدہ قانون (شریعت)

کی خلاف ورزی شامل ہوتو آفات انتقامی رنگ سے امنڈتی ہیں، خواہ وہ انسان کے اندر سے ابھریں یا باہر سے ٹوٹ پڑیں، بہر دوصورت یہ سلبی آفات انسان ہی کے عدمی افعال کا ثمرہ ہوتی ہیں، اور ٹھیک ٹھیک قانونِ مکافات کا یہ ایک قدرتی عمل ہوتا ہے کہ جیسا کرو گے ویسا ہی تمہارے آگے آجائے گا، اسی کی طرف قرآن حکیم نے مختلف نوعیّتوں سے اشارے فرمائے، کہیں فرمایا کہ اگر تم سعی وعمل اور جدوجہد سے حق کے کاموں کے مددگار بن جاؤ گے تو حق تمہارا مددگار ہو جائے گا:

اِنْ تَنْصُرُوا اللّٰہَ یَنْصُرْکُمْ.

اگر تم اللہ (کے دین) کی نصرت کرو گے تو خدا تمہاری امداد کرے گا۔

اگر تم نے حق کا مقابلہ کیا خواہ ترکِ حق سے خواہ معارضۂ حق سے، اور اصل سے ہٹ کر بے اصل کی طرف لوٹ پڑے تو حق بھی تمہیں سزا دینے کی طرف لوٹ پڑے گا:

وَاِنْ تَعُوْدُوْا نَعُدْ.

اور اگر تم وہی کام کرو گے تو ہم بھی پھر وہی کام کریں گے۔

حتیٰ کہ معافی کے بعد بھی اگر یہی حرکت ہوئی تو اُدھر سے پھر اعادۂ عذاب کی حرکت ہوگی:

عَسٰی رَبُّکُمْ اَنْ یَّرْحَمَکُمْ وَاِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا.

عجب نہیں کہ تمہارا رب تم پر رحم فرمائے۔ اور اگر تم پھر وہی شرارت کرو گے تو ہم بھی پھر وہی کریں گے۔

جیسا معاملہ حق اور کائناتِ حق کے ساتھ کیا جائے گا ویسا ہی معاملہ حق اور کائناتِ حق کی طرف سے اس کے ساتھ ہوگا۔ کَمَا تَدِیْنُ تُدَانُ۔

(حصہ اول ختم ہوا)

✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪✪

فلسفۂ نعمت ومصیبت (حصہ دوم)

انسانی افعال سے کائنات میں تغیر آجانے کی کیفیت

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کے اچھے برے افعال سے خود انسان میں تغیر پیدا ہونا، اور بصورتِ نعمت ومصیبت نمایاں ہو جانا تو واضح ہو گیا، لیکن انسانی افعال سے بیرونی کائنات میں تغیر آجانا جیسا انسانی جرائم سے زلزلوں کا آنا یا طوفان کا امنڈ آنا ہنوز معرضِ خفا میں ہے، آخر یہ زمین وآسمان کی آفتیں انسانی حرکات سے کیا رابطہ رکھتی ہیں کہ ان کے سرزد ہوتے ہی یہ جہانی آفتیں نمایاں ہونے لگیں؟

سو اسے یوں سمجھئے کہ انسان کے ہر دو نوع افعال عیوبؔ اور ذنوبؔ سے جہاں میں سلبی آفات اور عذابات پیدا ہونے کی کیفیت یکساں نہیں ہے بلکہ انسانی عیوبؔ یعنی طبعی اور عقلی بے اعتدالیوں سے آفاقی مصیبتیں نمایاں ہونے میں اور علاقہ کام کرتا ہے اور ذنوبؔ یعنی شرعی بے اعتدالیوں سے جہان میں عذابات نمایاں ہونے میں دوسرا علاقہ کام کرتا ہے۔ دونوں رابطوں کی صورت بھی جدا جدا ہے اور ان رابطوں سے مصائب نمایاں ہونے کی کیفیت بھی الگ الگ ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ طبعی وعقلی جرائم سے مصائب کے نمایاں ہونے میں درمیانی رشتہ وجودِ طبعی ہے اور شرعی جرائم سے عذاباتِ خداوندی ظاہر ہونے میں درمیانی رشتہ علم وادراک ہے۔

یہ متفاوت خصوصیات تو مابہ الربط بن نہیں سکتیں کہ ان متفاوت الاحوال اشیاء میں وابستگی پیدا کر دیں، کیونکہ مختلف اشیاء میں وابستگی اور جوڑ کسی قدرِ مشترک سے ہوتا ہے نہ کہ قدرِ مخصوص سے، پس یہ وابستگی بغیر کسی ایسے درمیانی رشتہ کے ناممکن ہے کہ جو غیر محسوس طریق پر ان سب اشیاء کے رگ وپے میں سمایا ہوا ہو اور ایک کو دوسرے سے وہ اتنا ہی قریب کر سکتا ہو جتنا کہ وہ مخصوص نوعیّتوں کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بعید ہیں۔

ظاہر ہے کہ تکوینی اشیاء میں وہ رشتہ یا مابہ الربط ان کے وجود کے سوا دوسری چیز نہیں ہو سکتی

کیونکہ عدم میں تو یہ صلاحیت ہی نہ تھی کہ وہ ان اشیاء کو باہم جوڑ دیتا، چنانچہ جب یہ اشیاء موجود نہ تھیں تو کسی کا کسی سے کوئی بھی رشتہ اور جوڑ نہ تھا، اور ایسے ہی وجود چھن جانے یا موت کے بعد بھی معدوم کا کسی سے کوئی علاقہ باقی نہیں رہتا، موجودگی کے بعد ہی اشتراک اور قرب ووصلِ باہمی قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ موجودگی سے کسی موجود میں سوائے وجود کے اور کسی چیز کا اضافہ نہیں ہوتا، جس سے علاقے اور روابط کی بنیاد پڑ جاتی ہے۔ تو صاف کھل گیا کہ وجود ہی ایک ایسا ہمہ گیر رشتہ ہے جس کی بدولت ایک کا دوسرے سے تعلقِ باہمی، جذب وکشش اور ربط وضبط وغیرہ قائم ہوتا ہے۔

لیکن یہ صورتِ حال جب ہی ممکن ہے کہ وجود سب اشیاء کا ایک ہو، اگر ہر ایک کا وجود الگ الگ ہو تو اشیاء کے تعدد کے ساتھ ان کا وہی تفرق پھر بھی باقی رہے گا جو موجودگی سے پہلے تھا کہ کسی چیز کا کسی سے ربط اور واسطہ نہ تھا، اور ربطِ باہمی کے لئے وجود سے اوپر پھر کوئی اور ہمہ گیر اور عام رشتہ تلاش کرنا پڑے گا، مگر وجود سے زیادہ عام کوئی بھی دوسری کلی نہیں جو ساری موجودات پر حاوی ہو جاوے۔ پس ادھر تو ایک کا دوسرے سے واسطہ ہی نہیں بلکہ ایک کے آثار تک کا دوسرے تک پہنچنا بدیہی اور مشاہد ہے، اور ادھر وجود سے اعم کوئی اور رشتہ نہیں جو اس ایصال ووصولِ اثرات کا کام انجام دے۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ کائنات کی اشیاء متعدد سہی مگر وجود سب کا واحد ہے، جس نے ایک کو دوسری سے جوڑ رکھا ہے۔ ایک کے منافع دوسرے تک، ایک کے مضار دوسرے تک اور ایک کے آثار واحوال دوسرے تک بعینہٖ اسی طرح پہنچا رکھے ہیں جیسے پورے حوض کے پانی میں جو ایک ہوتا ہے اگر ایک سمت میں پانی کو حرکت ہوتی ہے تو پانی کی وحدت اور بساطت کے سبب اس کی متحرک لہریں دوسری سمت تک بھی اس حرکت کو پہنچا دیتی ہیں، اور اگر کہیں دریا کا مرکزی حصہ اور وہ بھی اپنے اندرونی جوش سے حرکت میں آجائے تو پھر پورے دریا میں تلاطم بپا ہو جانا ایک امر طبعی ہے۔ اسی طرح اگر دریائے وجود کا مرکزی نقطہ حرکت میں آجائے تو پوری کائنات پر جو سلسلۂ وجود میں جکڑی ہوئی ہے اس حرکت کا کم وبیش اثر پڑنا لازمی ہوگا۔

عطائے وجود کا مرکزی نقطہ اور حقیقتِ جامعہ انسان ہے

غور کرو تو ان واحد الوجود موجودات میں وجود کا مرکزی نقطہ صرف انسان ہے کیونکہ مرکز کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ محیط میں پھیلی ہوئی تمام قوتوں کا جامع ہو اور محیط تک جو کچھ بھی اثر پھیلے ہوئے ہوں وہ مرکز ہی کے ہوں اور وہی سارے کرہ کے حق میں چشمۂ فیض ہو، اور اگر محیط سے اثرات سکڑ کر لوٹیں تو وہ بھی مرکز ہی کی طرف لوٹیں، گویا مرکز سے انبساطی (پھیلتی ہوئی) حرکت ہو تو اثرات محیط تک پھیل جائیں اور اس کی انقباضی (سکڑتی ہوئی) حرکت ہو تو سارے اثرات محیط سے پھر کر مرکز کی طرف لوٹ آئیں۔ یعنی اثرات کے لئے وہی مرکز مبدأ ہو وہی پھر مرجع ہو، جیسے حق تعالیٰ شانہٗ مرکزِ وجود ہے تو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ وجود کا آغاز بھی وہیں سے ہے اور انجام بھی اسی کی طرف ہے۔ وہیں سے وجود پھیلتا ہے اور سب میں سے سمٹ کر بالآخر اسی کی طرف لوٹ جاتا ہے۔

غرض مرکز اپنے کرہ اور اس کے محیط کے تمام اثرات واحوال کے لئے نقطۂ فیض اور حقیقتِ جامعہ بھی ہوتا ہے کہ کرہ کے تمام احوال اپنے اندر لئے ہوئے ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ حقیقتِ راسخہ بھی ہوتا ہے کہ پورے کرہ میں اپنے اثرات کے واسطے سے گھسا ہوا بھی ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر محیط تو مرکز میں سمٹا ہوا ہوتا ہے اور مرکز محیط میں پھیلا ہوا ہوتا ہے، کارفرمائی دونوں صورتوں میں مرکز ہی کی ہوتی ہے خواہ وہ پھیل جائے جس سے دائرہ بن جائے اور خواہ وہ سکڑ جائے جس سے دائرہ سمٹ آئے اور صرف مرکز ہی مرکز کا ظہور رہ جائے۔ غور کرو تو انسان کو پوری کائنات سے وہی نسبت حاصل ہے کیونکہ انسان پوری کائنات کی حقیقتِ جامعہ بھی ہے کہ اس میں ساری کائنات سمائی ہوئی ہے اور حقیقتِ راسخہ بھی ہے کہ وہ خود ساری کائنات میں سمایا ہوا ہے۔

انسان کا علمی احاطہ

اگر علم کے لحاظ سے لو تو بحر وبر اور ارض وسماء کی ساری کائنات علماً اس میں سمائی ہوئی ہے، کیونکہ ہر ہر چیز کے اسماء اس کے خزانۂ علم میں محفوظ ہیں، اور ظاہر ہے کہ تمیز بین الاشیاء یعنی علم کا اولین مرتبہ

علمِ اسماء ہے جسے قرآن حکیم نے بایں عنوان واضح فرمایا:

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا.

اور سکھلا دیئے آدم کو تمام چیزوں کے نام۔

جس سے واضح ہے کہ ہر چیز اپنے نام کے لحاظ سے انسان کے اندر اتری ہوئی ہے۔

انسان کا تصوری احاطہ

پھر تصور اور استحضارِ ذہنی کے لحاظ سے لو تو کائنات کی ہر چیز کے نقشے اور صور وامثال بھی اس کے ذہن میں سمائے ہوئے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنے فکر وتصور کی طاقت سے بحر وبر، ارض وسماء، شجر وحجر، نبات وحیوان وغیرہ جس چیز کو بھی ایک بار دیکھ پاتا ہے (اور سب ہی چیزوں کو نوعِ انسانی ہمہ وقت دیکھتی ہی رہتی ہے) تو ان کے نقشے اور صورتیں اسی حجم وضخامت اور طول وعرض کے ساتھ اس کے آئینۂ ذہن میں مرتسم اور منتقش ہو جاتے ہیں۔ گویا ساری کائنات اسماً ورسماً اور صورتاً وتمثالاً اس کے اندر پڑی ہوئی ہے، جس کو قرآن حکیم نے ان الفاظ میں واضح فرمایا ہے:

سَنُرِيْهِمْ اٰيَاتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ.

ہم عنقریب دکھلائیں گے انہیں اپنی نشانیاں بیرونی جہانوں اور خود اُن کے اندرون میں، تاکہ ان پر واضح ہو جائے کہ وہی حق ہے۔

پھر جہاں وہ اپنے ذہنی تصور سے کائنات کی رسوم واشکال پر حاوی ہے وہیں اپنے قلبی علوم سے اس کے حقائق ومعارف اور اسرار بھی اپنے اندر لئے ہوئے ہے۔ يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰى کا مظہر اَتم بنا ہوا ہے، جس سے اس کا علمی احاطہ کائنات کے اجزاء واعیان پر ثابت ہوتا ہے جس کے یہ مختلف پہلو ہیں۔

انسان کا حسیاتی احاطہ

پھر یہی نہیں بلکہ حسیات اور کائنات کے اشخاص واعیان کے لحاظ سے دیکھو تو ساری ہی انواعِ کائنات کے حسی نمونے اپنے مادی وروحانی اجزاء سمیت بذاتہٖ بھی اس میں بھرے ہوئے ہیں۔

محسوسات کو لو تو جمادؔ کی جمادیت، معادنؔ کی معدنیت، نباتؔ کی نباتیت اس میں موجود ہے۔ حقائق کو لو تو ملائکہ کی ملکیت، شیاطین کی شیطنت، بہائم کی بہیمیت اور درندوں کی سبعیت اس میں موجود ہے۔ مغیبات کو لو تو رجالِ غیب کی ساری شانیں، عبدیت واطاعت، عصمت وعفت، توجہ وہمت، عشق ومحبت، جذب وطلب، افادہ واستفادہ، انکساری وتواضع وغیرہ سب اس میں بھری ہوئی ہیں، حتیٰ کہ اگر صفاتِ الٰہیہ اور شئونِ ربانی کے لحاظ سے دیکھو تو ان کے نمونے بھی اس میں سب کے سب موجود ہیں۔ علم وقدرت، نظم وانتظام، حکومت وسلطنت، تسخیر وتدبیر، تصویر وتنقیش، افناء وابقاء، تعمیر وتخریب، ایجاد وتکوین، القاء وتحفظ، رحمت وشفقت، جود وکرم، احسان وانعام، مؤاخذہ وانتقام، عفو ودرگذر، غرض علوم واخلاق اور اسماء وافعالِ الٰہیہ کا مظہرِ اَتم بھی یہی انسان ہے۔ گویا حساً اور عیناً اسماء وصفاتِ خداوندی بھی اس میں رچی ہوئی ہیں جس کی تعبیر لسانِ نبوی سے ان الفاظ میں کرائی گئی کہ:

خَلَقَ اللّٰہُ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ.

اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔

صورت چونکہ ظہورِ حقائق کا نام ہے اس لئے مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے انسان کی صورت میں اپنے حقائق وکمالات کو نمایاں کیا ہے۔

انسان حقیقتِ راسخہ اور حقیقتِ فائقہ بھی ہے

پھر یہی نہیں کہ انسان میں سارے علوی وسفلی جہان سمائے ہوئے ہیں بلکہ خود یہ انسان بھی اس علم واخلاق کی طاقت کی بدولت ان جہانوں میں سمایا ہوا ہے۔ کیونکہ وہ مرکزِ کائنات ہے اور ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مرکز جامع ہوتا ہے تمام افعال واوصافِ دائرہ کا، اور نہ صرف جامع ہی ہے بلکہ اشیاءِ کائنات کے ان نمونوں میں جو اس میں سمائے ہوئے ہیں وہ ان اصل اشیاء سے بھی چار ہاتھ آگے اور بڑھا ہوا ہے، یعنی یہ اشیاء اگر ایک حد تک اپنے خواص وآثار دکھلاتی ہیں تو انسان وہی خواص وآثار اس سے کہیں بڑھ چڑھ کر دکھلاتا ہے۔

جماد تو صرف اپنی طبعی افتاد سے جمادیت دکھلاتا ہے کہ کسی پر بلاشعور گر پڑے یا اتفاق سے لگ

جائے تو اسے چوٹ پہنچا دے، مگر یہ عقلی انداز سے جب جمادیت پر آ کر کسی کو لگنے اور چوٹ پہنچانے کے نئے سے نئے ڈھنگ پیش کرتا ہے تو جمادِ لا یعقل سے کہیں بڑھ کر جماد ثابت ہوتا ہے۔ بہائم تو اپنی طبیعت ہی سے بہیمیت پر آتے ہیں اور ان کی بہیمیت خاص خاص مقررہ افعال تک محدود رہ جاتی ہے، مگر یہ عقل و علم کے تحت جب بہیمیت پر آتا ہے تو بہیمیت کی ایسی ایسی صورتیں پیدا کرتا ہے کہ بہائم کے وہم و خیال میں بھی نہیں آتیں۔ اس لئے بہیمیت میں بہائم سے کہیں آگے نکل جاتا ہے۔

ملائکہ تو طبعی ہی شان سے عباداتِ الٰہی کے مقررہ وظائف ادا کرتے رہتے ہیں لیکن یہ علمی اور عقلی شان سے جب عبادت کی اوضاع پر آتا ہے تو اپنے فکر و اجتہاد سے عبادت کے وہ نئے سے نئے نمونے دکھلاتا ہے کہ ملائکہ بھی پیچھے رہ جاتے ہیں۔

شیطان تو طبعی انداز سے کفر و اغواء کی مقررہ حرکات کرتا رہتا ہے لیکن یہ شیطنت کو جب علم و عقل کے پردوں میں اصول کا نام لے کر نمایاں کرتا ہے تو اس کی بے پناہ چالاکی اور مکاری کے سامنے شیاطین بھی گرد ہو جاتے ہیں۔ غرض اس میں کائنات کا ہر ہر جزو اور ہر ہر جزو کی ساری خاصیتیں عیناً موجود ہی نہیں بلکہ ان سے بڑھ چڑھ کر موجود ہیں:

وَفِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ○

اور موجود ہیں خود تمہارے نفوس میں، کیا تم پھر بھی نہیں دیکھتے؟

یہی وجہ ہے کہ ایک طرف تو یہ انسان ان اشیاءِ کائنات میں کھود کرید کر کے ان کے حقائق اور خاصیات کے بارے میں علمی طور پر وہ وہ نظریات قائم کرتا ہے کہ خود ان اشیاء کو اپنی ہی ان حقائق پر مطلع ہونے کی کوئی استعداد نہیں، اور دوسری طرف وہ ان اشیاء میں اپنے کسب و ریاضت اور تمرین و تجربے سے علمی طور پر تصرفات کر کے وہ وہ ایجادیں کرتا اور ان کی قوتوں سے وہ وہ کام لیتا ہے کہ از خود یہ اشیاء وہ کام نہیں کر سکتیں۔ گویا یہ اشیاء سے کام لینے والا ہے اشیاء کے کام آنے والا نہیں ہے۔

پس جس طرح یہ اشیاء انسان کے اندر علماً و عملاً گھسی ہوئی ہیں، ان سے کہیں زیادہ یہ انسان خود ان کے اندر گھسا ہوا ہے۔ گویا ان تمام اشیاءِ کائنات کے نفوس تو اس کی مدد پر کھڑے ہوئے ہیں چنانچہ جماد و نبات اور حیوانات کے کچھ نفوس تو غذا و دوا بن کر اس کے نفس کو مدد دیتے ہیں اور اس کے

نفس میں سما جاتے ہیں، کچھ نفوسِ لباس بن کر اس کے نفس کو بیرونی عوارض سردی گرمی سے محفوظ رکھ کر مدد دیتے ہیں، کچھ نفوسِ مکان کی صورت سے اس کے نفس کو مدد پہنچاتے ہیں۔

غرض ہزاروں انداز سے کائنات کی ہر چیز اپنے نفس کو انسانی نفس پر فدا کرتی رہتی ہے اور یرغمال بنی ہوئی ہے، جس سے پل کر اور پروان چڑھ کر وہ فکر ونظر اور صنع وعمل کے قابل ہوتا ہے اور انسان اپنے جامع نفس سے ان اشیاء کے نفوس کو مدد پہنچا رہا ہے، جس سے ان کے مکنون جوہر کھلتے ہیں، ورنہ انسانی تصرف نہ ہوتو ہر شئے کی خاصیت پردۂ عدم میں مستور پڑی رہے اور ظاہر ہے کہ کسی شئے کو اپنی خاصیات دکھلا کر اپنی زندگی کا ثبوت دینے کے مقام پر لا کھڑا کرنا اور اس کے جوہروں کو اس سے اگلوا لینا جس سے وہ زندہ ثابت ہو بلاشبہ اس کے نفس کو مدد پہنچانا اور اسے زندہ دکھلانا ہے، اس طرح جانبین سے تاثیر وتأثر کا سلسلہ قائم ہے۔

اس سے واضح ہے کہ اس کائنات میں وجود کے لحاظ سے انسان نہ صرف حقیقتِ جامعہ ہی ہے کہ ساری کائنات کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے بلکہ حقیقتِ راسخہ بھی ہے کہ یہ خود بھی پورا کا پورا کائنات میں سمایا ہوا ہے۔ ع

چون آئینہ بدستِ من ومن در آئینہ

وحدت الوجود سے وحدت العدم

اس سے جہاں یہ نمایاں ہوتا ہے کہ انسان سے لے کر پوری کائنات تک وجود کا سلسلہ ایک ہے جس میں کوئی تجزیہ نہیں اور وجود کا مرکزی اور جامع نقطہ انسان ہے، ایسے ہی یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ساری کائنات کا عدم بھی ایک ہی ہے کیونکہ جس رنگ کی اصل ہوتی ہے اسی رنگ کی اس کی عدمی ضد بھی ہوتی ہے۔ نور کے پھیلاؤ کا جو انداز ہے وہی ظلمت کا بھی ہے۔ فرق صرف وجود وعدم کا ہے ایک نور ہے ایک عدم النور۔

دن جس انداز سے کائنات پر چھاتا ہے اسی انداز سے اس پر رات بھی چھاتی ہے، فرق وہی نور وظلمت اور وجود وعدم کا ہے، کہ ایک یوم ہے ایک عدم الیوم۔ پس اگر کائنات کا وجود ایک ہے جس

کے پرتوے سب پر پڑے ہوئے ہیں تو عدم بھی ایک ہی ہے جس کی تاریکی جبلتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ کیونکہ وجود انہی انہی گوشوں میں تو آیا ہے جن میں وہ نہیں تھا، یعنی اس کا عدم تھا، اگر ان جگہوں میں اس کا عدم نہ ہوتا بلکہ پہلے ہی سے وجود ہوتا تو پھر وجود کے آنے کی کیا ضرورت تھی کہ تحصیلِ حاصل ہوتی جو محال ہے۔ پس وجود آنے کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ پہلے سے نہ تھا اور جب نہ تا تو عدم تھا اس لئے جہاں جہاں عدم تھا اور جس انداز سے تھا وہ ساری کائنات میں تھا اور یکساں تھا تو وہیں وہیں وجود آیا اور یکسانی کے ساتھ آیا۔ اس لئے اس کا انداز قدرتی طور پر وہی ہونا چاہئے تھا جو عدم کا تھا، گویا وجود کے استیلاء کا طور وطریق عدم کے استیلاء کے طور وطریق کا نمونہ ہے اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ وجود سب کا ایک ہے اور روشنی کی طرف موجود شدہ کائنات پر چھایا ہوا ہے، اس لئے یہ بھی واضح ہو گیا کہ عدم بھی ساری کائنات کا ایک ہی ہے جو ظلمت کی طرف اس میں سرایت کئے ہوئے ہے۔

رہیں یہ صورتوں اور شکلوں یا اندرونی خصلتوں اور سیرتوں کی خصوصیات اور تقطیعات جن سے بادی النظر میں ہر شئے کا وجود دوسری سے الگ دکھائی دیتا ہے تو یہ نہ وجود کی تقطیعات ہیں نہ عدم کی، بلکہ وجود وعدم کے جمع ہو جانے کی حد بندیاں اور ان سے نمایاں شدہ نقشوں اور خاص خاص ہیئتوں کی ایک نمود ہے، جس کی اصلیت کچھ نہیں، محض ظواہر کی نظر کے لحاظ سے منظر کی ایک قطع برید ہے جس سے نہ وجود کی وحدت میں فرق پڑتا ہے نہ عدم کی ایکی میں۔

جیسے دھوپوں کے ٹکڑے مربع یا مثلث نظر آتے ہیں یا سایہ کے ٹکڑی اسی طرح متشکل ہو کر محسوس ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ نہ یہ نورِ آفتاب کا تجزیہ اور تقطیع ہے کہ ہم اسے منقسم کر کے اس کے ٹکڑے الگ الگ کر دیں اور قبضا لیں اور نہ سایہ کے ٹکڑے ہیں جن کو ایک دوسرے سے جدا کیا جا سکے، بلکہ جہاں نور کے ساتھ عدم النور کا تزاحم ہوا ہے وہاں موقع کی وضعیّت کے لحاظ سے نور وظلمت کا مجموعہ اور مرکب کی ایک ہیئتِ کذائی پیدا ہو گئی ہے، جسے شکل کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ شکل نہ اصل میں دھوپ کی ہے نہ سایہ کی ہے، نہ آفتاب میں تھی نہ اس کے سایہ میں کہ وہ دونوں اپنی ذات سے غیر متشکل اور واحد ہیں، یہ صرف دونوں کے مقامِ اتصال پر نور وظلمت کے ٹکراؤ کی ایک ہیئت ہے جس سے خود نور وظلمت بالاتر ہیں۔

یہی حال وجود وعدم کا بھی ہے کہ نہ وجود میں تقطیع اور تشکل ہے نہ عدم میں، بلکہ ان دونوں کے مقامِ اجتماع یعنی ممکناتِ استعدادوں پر ٹکراؤ اور وجود کی جلوہ گیری سے معدوم ممکنات کی یہ شکلیں نمایاں ہوئیں جس میں اصلی عدم اور عارضی وجود کے ٹکراؤ سے حد بندی کا ایک نقشہ پیدا ہو گیا۔ سو یہ حد بندی نہ وجود کی ہے نہ عدم کی بلکہ اس شکل کی ہے کہ جس پر وجود وعدم کا ٹکراؤ ہو، گو ظاہر میں وجود وعدم محدود نظر آتے ہوں، مگر یہ تجزیہ اس شکل کا اور اس کی محدود نوعی استعداد کا ہے نہ کہ وجود یا عدم کا۔

بہر حال وجود بھی ایک ہے اور عدم بھی ایک اور کائنات کی ہر ہر جزئی میں تقابل کے ساتھ دونوں اثر انداز ہیں، اس لئے کائنات کا ہر ہر جزو وجود سے بھی متعلق ہے کہ وجود کا حصہ اس میں قائم ہے اور عدم سے بھی متعلق ہے کہ اس کا حصہ پہلے ہی سے اس میں قائم ہے، گویا پوری کائنات میں گو وجود کا رشتہ بھی نکلا ہوا ہے اور عدم کا بھی اس لئے جب کسی جزئی کے وجود کو حرکت ہوگی اور مخصوص انسان کے وجود کو جو وجود کا مرکزی نقطہ ہے، تو اصل وجود منشرح ہوگا اور انبساط میں آجائے گا، اور اس کی وحدت سے تمام موجودات تک اس انشراح وانبساط کا اثر پھیلتا جائے گا اور ہر ہر چیز میں بقدر استعداد وجودی خیر وبرکت نمایاں ہوتی چلی جائے گی۔ اور جب کسی بھی جزئی اور بالخصوص انسان کا عدمی حصہ حرکت میں آئے گا جو عجب نہیں کہ عدم کا بھی مرکزی نقطہ ہے، کیونکہ عطائے وجود کا یہی مرکزی نقطہ ہے تو اصل عدم میں انبساط ہوگا اور اس کی وحدت سے تمام موجودات کے عدمی حصوں تک اس انبساط کا اثر پہنچے گا اور ہر ہر جزئی کے عدم میں بوجہ وحدتِ عدم آفات وشرور کے حصے پیدا ہو کر ابل پڑیں گے اور مرکز کی آفت سے پورا محیط درجہ بدرجہ آفت زدہ ہوگا۔

غرض یہ وجودی اور عدمی حرکتیں بوجہ وحدتِ وجود وعدم مرکز سے محیط تک اور محیط سے لوٹ کر پھر مرکز تک آئیں گی، وجودی حرکت عدل واعتدال کی حرکت ہوگی جو انسان کی فطرتِ سلیمہ سے بصورتِ افعالِ طبعی وعقلی وشرعی سے ابھرے گی اور عدمی یا سلبی حرکت بے اعتدالی کی حرکت ہوگی جو اس کے عدمی الاصل نفس سے بصورتِ افراط وتفریط وجہالت ابھرے گی۔

پس جیسے دریا کے مرکزی حصے اور اصل قعر اور گہرائی میں اگر وجودی اور معتدل حرکت ہوگی تو چونکہ وہی وجود سارے دریا کا بھی ہے اس لئے وہی اعتدال پورے دریا کی حرکت میں ہوگا۔ لہریں

طوفانی نہ ہوں گی، قاعدے کی حرکت ہوگی تو نہ دریا کے خزانے الٹ پلٹ ہوں گے نہ دریائی مخلوقات تہ وبالا ہوگی، لیکن اگر مرکز سے غیر معتدل یا عدمِ اعتدال کی حرکت ہو یعنی عدم حرکت کرے جس سے وہ قاعدے کی حرکت مٹ جائے تو یہی عدم الاعتدال جو پورے دریا میں ایک تھا، بلاشبہ ابھر آئے گا اور وہ طوفان بپا ہوگا کہ سارے دریائی خزانے اِدھر کے اُدھر اور اس کے جانور یہاں کے وہاں اور وہاں کے یہاں ہو جائیں گے۔ نہ قعر دریا کا نظام درست رہے گا نہ خزائن اپنی اپنی جگہ رہ سکیں گے اور نہ سطح دریا ہی کا نظم قائم رہے گا کہ کشتیاں چل سکیں، شکار ہو سکے اور موتی برآمد کئے جا سکیں۔

پس انسان جب کہ وجود بھی وہی رکھتا ہے جو پوری کائنات میں پھیلا ہوا ہے اور عدم بھی اس میں وہی ہے جو پوری کائنات میں ہے، اور پھر اوپر سے یہ وجود و عدم دونوں ہی کا مرکزی نقطہ بھی ہے کہ یہ موجود ہو تو اس کی ضرورت سے عالم بھی موجود ہو، یہ نہ ہو تو اس کی بھی ضرورت نہ ہو۔ نیز بعد موجودگی جب بھی اس سے اثرات ابھریں تو کائنات تک جائیں اور کائنات سے اٹھیں تو اس تک آئیں، تو قدرتی بات ہے کہ جب یہ اپنے علم و اخلاق کے معتدل افعال سے عدل کی حرکت کرے گا تو اس وحدت الوجود سے پوری کائنات کا وجود منبسط اور منشرح ہوگا اور اس سے معتدل ہی آثار ابھریں گے، جس سے کائنات کا ذرہ ذرہ اور جزئی جزئی مخلوق نعمت و راحت اور انبساط و نشاط میں آجائے گی۔

اور اگر یہ بے اعتدالیاں کرے گا اور لا اعتدالی کی عدمی حرکات سے اس کائنات میں تصرفات کرے گا، مبالغوں سے اس کے خزانے خرچ کرے گا اور وہ بھی خلافِ رضاءِ حق، گویا عدم الاعتدال اور عدم القسط کا ابھار اِس سے ہوگا تو اسی وحدتِ عدم سے کائنات کا بھی عدمی حصہ ابھرے گا اور اس کے عوارض بھی غیر معتدل رنگ میں نمایاں ہوں گے کہ کائنات کا ذرہ ذرہ تباہ ہو جائے گا۔

جیسے ایٹم بم بنانے میں مثلاً انسانی بے اعتدالی، مبالغہ آمیزی اور مفرطانہ تصرفات کا ظہور ہوا اور مثلاً کروڑہا روپیہ اس کو بنانے اور تجربہ کرنے میں صرف کیا گیا اور دنیا کی تمام معدنیات سے مدد لی گئی، لوہے، لکڑی کے کارخانے اس کو بنانے میں مصروف ہوئے، چیدہ دماغ اس میں کھپے، گویا اس کے بروئے کار لانے میں کائنات کے ایک بڑے حصے کو نچوڑ لیا گیا تو گویا انسان کے اس عدمی اور

غیر معتدل تصرف نے کائنات کے سینکڑوں عدمی آثار اس ایٹم بم میں جمع کر دیئے۔ اب جب کہ انسان کا دوسرا فعل ابرازِ خاصیات کا حرکت میں آئے گا اور اس بم کو پھٹنے اور اپنی خاصیت دکھلانے کا موقع دیا جائے گا تو قدرتی طور پر اس میں سے وہ چھپے ہوئے سلبی آثار کھل پڑیں گے اور ان سے میل ہا میل کی زمین، اس کے بسنے والے جانور، انسان، درخت اور پھل پھول وغیرہ سب ہی عدم کی راہ ہو لیں گے، اور اس کی تباہی بالآخر انسان ہی کی تباہی ہوگی۔

اسی حقیقت کو حدیثِ نبوی میں اس طرح ظاہر فرمایا گیا ہے کہ ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:

سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم یقول من سلك طریقًا یطلب فیه علمًا سلك اللّٰہ به طریقًا من طرق الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها رضاء لطالب العلم وان العالم یستغفرلهٗ من فی السمٰوٰت ومن فی الارضِ والحیتان فی جوف الماء ....الخ رواہ احمد والترمذی ابوداود وابن ماجه والدارمی (مشکوۃ کتاب العلم)

میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، فرمارہے تھے کہ جو شخص علم حاصل کرنے کے لئے کوئی راستہ اختیار کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت کے راستوں میں سے ایک راستہ چلائیں گے اور آپ نے فرمایا کہ (دین کے) طالب علم کی خوشنودی کے لئے فرشتے اپنے پر پھیلاتے ہیں اور آپ نے فرمایا کہ عالم کے لئے زمین اور آسمان کی تمام چیزیں مغفرت کرتی ہیں یہاں تک کہ مچھلیاں پانی کے قعر سے۔ (مشکوٰۃ کتاب العلم)

اس حدیث میں انسانی علم وعدل کے اثرات کی وسعت واضح فرمائی گئی ہے کہ وہ عالم دنیا سے عالم آخرت یعنی جنت تک پھیلی ہوئی ہے، اس کے وجودی کمالات علم وعدل سے ملائکہ بھی متاثر ہوتے ہیں، زمین وآسمان کا ذرہ ذرہ متاثر ہوتا ہے، دریا کی مچھلیاں بھی متاثر ہوتی ہیں اور ان میں انبساط ظاہر ہوتا ہے اور رضاء وخوشنودی کے وجودی آثار پھیلتے ہیں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ علم وعدل کی طرح عدمِ علم اور عدمِ عدل یعنی انسان کی جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات سے بھی کائنات کا ذرہ ذرہ متاثر ہوگا اور ان سے انقباض ولعن اور دوری کے اثرات

کھلیں گے ۔ ملاءِ اعلیٰ میں بھی غضب وغصہ نمایاں ہوگا اور ملاءِ سافل میں بھی ، اور یہ تاثیر وتاثر اور آثار کی آمد ورفت بغیر کسی وحدانی رشتہ کے ظہور پذیر ہونا ناممکن ہے،سو وہی رشتہ وجود وعدم کا ہے جو سب میں واحد ہےاور ذریعۂ ایصال ووصول ہے۔

یا جیسے زمانہ قربِ قیامت میں نزولِ عیسوی کے وقت عدلِ عیسوی سے عالم کی خیر وبرکت کا یہ عالم ہوگا کہ انگور کا ایک خوشہ اتنا پھیلے گا کہ گھر بھر کے لئے کافی ہو جائے گا اور ایک بکری اس کثرت سے دودھ دے گی کہ ایک قبیلہ کے لئے کافی ہوگا اور امن وسکون کا یہ عالم ہوگا کہ بھیڑ اور بھیڑیا ایک گھاٹ پر پانی پئیں گے اور انسانوں کے بچے سانپوں سے کھیلیں گے، نہ انہیں سانپ سے ڈر رہے گا نہ سانپ کو انسان سے خوف رہے گا۔ ہر نوع دوسری نوع سے امن میں ہوگی۔ تاریخ الخلفاء میں ہے کہ خلفاءِ عباسیہ کے خزانہ میں مامون رشید کے زمانۂ عدل وانصاف کا ایک دانۂ گندم دیکھا گیا جو کھجور کی گٹھلی کے برابر تھا۔

پس انسانی صلاح اور اس کے علم وعدل کے وجودی کارنامے جمادات، نباتات، حیوانات اور خلاصہ یہ کہ عالم کے ذرہ ذرہ میں امن وبرکت کے آثار پیدا کریں گے، گویا اس مرکزِ وجود کی وجودی حرکت سے پورے عالم کے وجود میں وجودی حرکت ہو کر کمالاتِ وجود حرکت میں آجائیں گے۔

غرض وجود کی یکتائی سے وجودی آثار اور عدم کی یکتائی سے عدمی آثار انسانی مرکز سے تمام اجزاءِ کائنات تک اور کائنات سے انسان تک آتے جاتے ہیں اور اس طرح یہ انسان بلحاظِ وجود وعدم کائنات کے حق میں بمنزلہ تخم کے ثابت ہوتا ہے کہ انسانی تصرفات سے ہر چیز میں سے جو بھی خلقی جوہر برآمد ہوتے ہیں وہ درحقیقت انسان ہی کے مکنون واجمالات کی تفصیل ہوتے ہیں، گویا انسان ساری کائنات کا خلاصہ ہے کہ اس کے افعال سے جو کچھ اس کے باہر ہوتا ہے اس کی میزان اندر لگتی ہے اور یہ جوشِ عقل وطبع اور عشقِ شرع ومذہب سے جیسی بھی حرکت کرتا ہے وجودی ہو یا سلبی ، یعنی اعتدال کی ہو یا عدمِ اعتدال کی ، وہ وجود وعدم کے اشتراک سے اور خود انسان کے مرکزی نقطۂ وجود وعدم ہونے سے تمام اجزاءِ عالم میں درجہ بدرجہ اپنے اثرات پھیلائے بغیر نہیں اور پھر وہ اثرات بطور صدائے بازگشت خود اسی کی طرف لوٹے بغیر بھی نہیں رہ سکتے کہ وجود کو وجود سے اور عدم سے عدم

ہی کو مناسبت ہو سکتی ہے۔

اس حقیقت کو مزید نمایاں کرنے کے لئے اپنے اندر یوں سمجھئے کہ جیسے انسانی بدن میں ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضاء متعدد سہی مگر وجود سب کا ایک ہی ہے اور ایک ہی نفس سب میں مؤثر ہے، کہ یہ سب ایک ہی نفس کے اعضاء واجزاء ہیں، اسی لئے ہاتھ کے درد سے پیر کو اور پیر کی تکلیف سے دوسرے تمام اعضاء کو دکھ درد محسوس ہوتا ہے، ہاں مگر باوجود وحدتِ وجود اور توحیدِ نفس کے انسان میں وجود کا وہ مرکزی نقطہ جو اولیت کے ساتھ وجود کا مستقر ہے کہ تمام وجودی حرکتیں اول اس میں پیدا ہوتی ہیں اور پھر دوسرے اعضاء تک منتقل ہوتی ہیں، قلب ہے۔ کیونکہ وہ تمام حقائقِ بدن کا جامع اور علم واخلاق کا مرکز ہے۔ اعضاء کی زندگی حرکت وسکون، علم وعمل سب کے نمونے اور مادے قلب ہی میں ہیں اور اسی لئے اس کی خوبی اور خرابی پر ہمارے تن من کی خوبی وخرابی کا دارومدار ہے اور وہ خوبی وخرابی درحقیقت قلب ہی کی ہوتی ہے جو اعضاء سے لوٹ کر اسی کی طرف پہنچتی ہے۔

چنانچہ قلب کی ہر علمی وعملی حرکت قالب کے گوشہ گوشہ میں پھیل کر ہر عضو میں اس کے مناسبِ حال عمل کو حرکت پیدا کر دیتی ہے اور اعضاء کے اچھے برے عمل کے آثار بالآخر لوٹ کر پھر قلب ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ یا وہ دکھ درد محسوس کرتا ہے یا فرح وسرور۔ پس کائناتِ بدن کا صلاح وفساد قلب کے صلاح وفساد پر موقوف ہے۔

وفی الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد کله واذا فسدت فسدالجسد کله الا وھی القلب.

بدن میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے اگر وہ ٹھیک ہے تو تمام بدن ٹھیک ہے، اور اگر وہ خراب ہے تو تمام بدن خراب ہے، اور وہ قلب ہے۔

بعینہٖ اسی طرح انسان اپنی ثابت شدہ جامعیت کی بناء پر کائنات کا قلب ہے کہ اس کے صلاح وفساد پر عالم کا صلاح وفساد موقوف ہے۔ پس اگر یہ وجودی افعال یعنی عدل وعلم کے افعال سے کائنات میں تصرفات کرتا ہے تو وجود کے اشتراک سے کائنات کے وجودی آثار کھل کر پوری کائنات پر چھا جاتے ہیں اور پھر نعمتوں کی صورت میں لوٹ کر انسان ہی کی طرف آتے ہیں، اور اگر وہ عدمی افعال یعنی عدمِ علم اور عدمِ عدل کے ماتحت جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات سے کائنات میں تصرف کرتا

ہے تو اسی وجود کے اشتراک سے کائنات کی عدمی خاصیات کھلیں گی جو آفات بن کر عالم پر چھا جائیں گی، اور پھر مصائب کی صورت میں لوٹ کر انسان ہی کی طرف عود کرے گی۔

غرض اس کے وجودی افعال سے کائنات میں صلاح نمایاں ہوگی اور اس کے عدمی حرکات سے فساد کا ظہور ہوگا اور وجود کے اشتراک سے ہر نوع میں درجہ بدرجہ رونما ہوگا۔ قرآن عزیز نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِيْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ.

انسانی اعمال کی بدولت تمام خشکی اور تری میں فساد پھیل گیا تا کہ ان کے اعمال کا کچھ حصہ اُنہیں چکھائے، امید ہے کہ وہ رجوع کرلیں۔

البتہ ہر چیز کا فساد اس کی نوعیت کے مناسب ہی اس سے نمایاں ہوگا جس کو ہم نے ابھی افراط اور عدم الاعتدال سے تعبیر کر کے چند مثالوں سے عرض کیا۔ مثلاً زمین کا فساد بنجر ہو جانا ہے کہ اگانے کی صلاحیت نہ رہے، بادلوں کا فساد امساک ہے یعنی بارش نہ ہونا، ہوا کا فساد سمیت ہے یعنی امراض پھیلانا، پہاڑوں کا فساد عدمِ ثبات ہے یعنی شق ہو جانا اور گر پڑنا، دریاؤں کا فساد ان کی بے اعتدال حرکت ہے یعنی طوفان یا بندش وغیرہ جن میں انسانی تصرفات بے جا محرک ہو جاتے ہیں، اور اس لئے یہ فسادات بالآخر انسان ہی کے حق میں لوٹ کر تباہ کن ثابت ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ ساری خرابیاں بظاہر اسبابِ طبیعیہ کے ماتحت رونما ہوتی ہیں اُنہیں انسان کی ظالمانہ حرکات سے کیا تعلق؟ تو سوال یہ ہے کہ خود اسبابِ طبیعیہ آخر کس چیز کے ماتحت حرکت کرتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ طبیعت وجود پا کر ہی حرکت کر سکتی ہے نہ کہ معدوم رہ کر، کیونکہ عدم میں نہ تو خود متحرک ہونے کی صلاحیت ہے نہ دوسرے کو حرکت دینے کی، اور جہاں اس کے لئے حرکت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ محض سمجھانے کے لئے ہے اور جب طبیعت کی حرکت کے لئے وجود ضروری ہے تو یقیناً محرک پھر وہی وجود نکلا اور وجود سب کا ایک ہے اور اس میں مرکزی نقطۂ وجود انسان ہے جو سارے وجودات کا جامع ہے اور ان کی حرکتوں کا گویا سرا ہے، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ غیر محسوس طریق پر انسان کے افعال کو کائنات کی حرکت میں دخل نہ ہو جیسا کہ خود کائنات کے طبعی افعال وآثار کو انسان

میں دخل ہے، کہ انہی اجزاء واحوالِ کائنات سے اس کے مزاجِ صحت اور طبیعت میں فرق پڑجاتا ہے۔ ہاں جیسے طبیعت اور اس کا وجود غیر محسوس ہے ایسے ہی انسانوں کی حرکات اور اجزاءِ کائنات کی تاثیر وتاثر کا رشتہ بھی غیر محسوس ہے، مگر غیر معقول نہیں۔

غرض عقلی طور پر اتنا واضح ہوجاتا ہے کہ کائنات میں انسان وجود کا مرکزی نقطہ ہے، اس سے جو حرکت بھی سرزد ہوتی ہے اس کا اثر غیر شعوری طور پر کائنات میں پہنچنا ضروری ہے اور اس سے لوٹ کر پھر مرکز تک آنا بھی ضروری ہے۔ پس جیسے مرکزِ بحر سے اٹھی ہوئی لہریں کناروں سے جاٹکراتی ہیں اور ٹکر کھا کر پھر آخر کار مرکز ہی کی طرف لوٹتی ہیں، یا جیسے جڑ کی خوبی وخرابی شاخوں کی رگ رگ میں پھیل جاتی ہے اور پھر شاخوں کی بھلائی برائی یعنی شادابی اور خشکی لوٹ کر اپنی ہی جڑ کی طرف آتی ہے اور اسے مضبوط یا کھوکھلا بنادیتی ہے۔ غرض اصل کی خوبی وخرابی کا فروع تک پہنچنا اور فروع سے لوٹ کر پھر جڑ تک آنا کوئی غیر طبعی فعل نہیں جس کے ماننے میں پس وپیش کیا جاسکے۔ اسی طرح وجود کے اس مرکزی حصہ انسان کی حرکت پوری وجودی کائنات تک ہوگی اور پھر اس سے لوٹ کر خود انسان تک پہنچ جانی ضروری ہوگی، اس لئے یہ ثابت ہوگیا کہ انسانی اعمال اور کائنات کے ثمراتی اثرات میں مابہ الربط یہ طبعی وجود ہے جو ساری کائنات میں یکسانی اور یکتائی کے ساتھ پھیلا ہوا ہے، اور وہی اعمال کے اثرات کائنات اور کائنات کی خاصیات نفسِ انسانی تک لاتا اور لے جاتا ہے، اور جب کہ یہ صالح وفاسد اثرات تکوینی ہیں قانونی نہیں ہیں، کہ بطور سزا وتعزیر نمایاں ہوئے ہوں بلکہ بطور خاصیتِ اشیاء نمایاں ہوتے ہیں تو مابہ الربط بھی تکوینی اور طبعی ہی ہونا چاہئے تھا جو انسان کی قدرت سے بالاتر ہو۔ سو وہ وجود کے سوا دوسری چیز نہیں کہ جیسے کائنات کے خواص وآثار انسان کے بس میں نہیں کہ ان کے کھول دینے کی انسان کو شرعی تکلیف دی گئی ہو گو وہ کسی حد تک اس کے افعال سے کھلتے بھی ہوں، ایسے ہی وجود بھی اس کے ہاتھ میں نہیں، نہ اپنا نہ کائنات کا۔

غرض طبعی آثار کے لئے طبعی مابہ الربط کی ضرورت ہے جو انسانی افعال اور کائنات کے خواص وافعال میں رشتۂ ارتباط کا کام دے اور وہ وجودِ طبعی ہے جو انسان کے ان عیوب اور غیر معتدل افعال کا اثر اشیائے کائنات تک اور پھر اشیائے کائنات کا لوٹتا ہوا اثر بطور ردِ عمل انسانی نفوس تک لانے اور لے جانے میں درمیانی رابطہ بنا ہوا ہے، اور بجلی سے بھی زیادہ تیز روی سے یہ کام انجام دیتا ہے،

اوراس طرح سے ایک حدتک انسان کی عدمی حرکتوں سے کائنات کی سلبی آفات کے تکون اورحدوث کی کیفیت پر روشنی پڑ جاتی ہے جواس فصل کا موضوع تھا، وللہ الحمد۔

جرائمِ انسانی سے کائنات میں تعزیری حرکت

اور جرم وسزا کا درمیانی رشتہ

اب رہا ذنوب ومعاصی یعنی جان بوجھ کر خلاف ورزئ شریعت اوران کی انتقامی سزاؤں کا درمیانی ربط، یعنی جرم وسزا یا عمل اور جزاءِ عمل کا درمیانی رشتہ، جس سے جرم کا اثر تو سزادہندہ تک پہنچے کہ وہ مشتعل ہو، اور سزادہندہ کا اثر مجرم تک پہنچے کہ وہ سزا کی اذیت محسوس کرے۔ سوظاہر ہے کہ وہ مابہ الربط اور رشتۂ تاثیر وتاثر احساس وادراک کے سوا دوسری چیز نہیں ہوسکتی، کیونکہ سزا وتعزیر کوئی طبعی خاصیت نہیں کہ بلا ادراک وشعور اشیاء سے خود بخود ابھرتی رہے بلکہ شعوری چیز ہے جو بمنزلہ درسِ عبرت کے ہے کہ اس کے ذریعہ کسی فرد یا قوم کو تعلیم وتربیت دینی مقصود ہوتی ہے یا کسی نفس کو اس کے درجہ اور مرتبہ یا مقام تک پہنچا کر بطور پاداشِ عمل راحت وکلفت دینی مقصود ہوتی ہے۔

اس لئے ضروری ہے کہ مجرم بھی اپنے جرم کا شعور رکھتا ہو ورنہ اسے جرم پر تنبیہ وملامت کیسے کی جاسکتی ہے؟ اور سزادہندہ بھی اس کے جرم کی برائی کا احساس رکھتا ہو ورنہ اسے سزا پر اشتعال کیسے پیدا ہوسکتا ہے؟ اور پھر مجرم ومنتقم دونوں کے اس احساس میں وحدت واتصال بھی ہو کہ یہ رشتۂ احساس مجرم ومنتقم دونوں کے درمیان حسبِ مرتبہ درجہ بلا تجزیہ وانقطاع پھیلا ہوا ہو، تا کہ ایک کے فعل کا اثر دوسرے کے آلاتِ شعور وادراک تک اس رشتۂ احساس کی وحدت وتسلسل کی بدولت پہنچ جائے، گویا جس طرح طبعی اور غیر اختیاری خاصیات یعنی تکوینی تغیرات میں غیر اختیاری وجود کا متصل واحد سلسلۂ تاثیر وتاثر ہونا چاہئے تھا جو جرائم اور تعزیرات میں ایک کا اثر دوسرے تک شعوری انداز میں پہنچا سکے ظاہر ہے کہ وہ شعوری رشتۂ احساس وادراک کے سوا دوسرا نہیں ہوسکتا جو ساری کائنات میں درجہ بدرجہ پھیلا ہوا ہے۔

فرق اتنا ہے کہ ان ذنوب کی پاداش میں جہاں تک نفوس سے نفوس کو اور انسانوں سے انسانوں کو سزا دلانے کا تعلق ہے خواہ وہ اپنے ہی نفس سے ابھرے ہوئے امراض و افکار ہوں جن سے کوئی قوم گھلا کر ختم کر دی جائے یا دوسرے نفوس سے نفوس کو فنا کر دیا جائے جیسے قوموں کی جنگیں، قتل و غارت گری، اسارت و غلام سازی اور قید و بند وغیرہ، وہاں تک جرم و سزا کا یہ درمیانی رشتہ یعنی احساس و شعور کچھ زیادہ دقیق اور پیچیدہ نہیں ہے جس میں گہری نظر و فکر کی ضرورت ہو، کیونکہ انسانی جرائم سے انسانوں کا پھڑک اٹھنا احساس و شعور ہی کی بدولت ہوتا ہے قدرتاً مجرم کے جرائم علم و احساس ہونے پر طبائع اور نفوس میں نفرت و اشتعال پیدا ہو جانا اور اس اشتعال سے دار و گیر اور مواخذہ و انتقام پر آمادہ ہو جانا، ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس پر کسی دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

جرائم کا علم ہونے پر یہ قوائے ادراک و شعور ہی قوائے عمل کو حرکت میں لاتے ہیں اور سزا و انتقام کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ جس سے واضح ہے کہ جرائم و تعزیرات میں جب کہ جرم و انتقام دونوں انسانوں ہی کے ہاتھ سے ہوں، علم و ادراک ہی درمیانی رشتہ کا کام دیتا ہے جو مجرم کی طرف سے اشتعال کا اثر منتقم میں اور منتقم کی طرف سے ایذا دہی کا اثر مجرم میں پہنچاتا ہے۔ اگر فریقین بے حس اور جامد پتھر ہوں جن میں کوئی شعور و ادراک نہ ہو تو فریقین کی یہ تاثیر و تأثر طبعی کہلائے گی جسے خاصیت کہیں گے شعوری نہیں ہو گی جسے تعزیر یا انتقام کہہ سکیں۔

البتہ جب جرائم پیشہ نفوس کو آفاقی کائنات سے سزا دلائی جائے اور بدکار انسانوں کو زمین کے زلزلوں، آسمان کی طوفانی بارشوں، فضاء کے مہلک طوفانوں، دریاؤں کے بے پناہ سیلابوں میں یا حیوانوں کے انسانوں پر تسلط وغیرہ سے ہلاک کرایا جائے اور یہ سب کچھ بطور طبعی تغیرات کے نہ ہو بلکہ بطور انتقام و تعزیر کے ہو تو یہ شعوری رشتہ فطری ہو جاتا ہے اور حساً محسوس نہیں ہوتا کہ ان جمادات اور لایعقل اجزاءِ کائنات میں یہ شعوری جوش و انتقام کیسے پیدا ہو جاتا ہے؟ اور آخر یہ معمہ کیا ہے کہ اِدھر تو ایک قوم میں فحش و زنا عادتِ ثانیہ بن کر شائع ہوا اور اُدھر طاعون کی وباء حرکت میں آ جائے، اِدھر فرعون اور اس کی قوم حدود سے گذرے اور اُدھر دریاءِ قلزم میں اس کے خلاف جوش بپا

ہو جائے، اِدھر قومِ نوح نخوت وانانیت کی انتہاء پر پہنچ جائے اور اُدھر زمین وآسمان کے دہانوں سے پھیل کر اسے پانی کا طوفان گھیر لے، اِدھر قومِ عاد آخری سرکشی دکھلائے اور اُدھر آندھیوں کے طوفان اس پر مسلط ہو جائیں، اِدھر قومِ ثمود شرارتوں کی انتہاء پر آئے اور اُدھر فضاءِ آسمانی کی ایک خاص گرج اور چنگھاڑ اُن کے کلیجے پھاڑ دے، اِدھر قارون کی اتراہٹ اور بغاوت حد کو پہنچے اور اُدھر زمین منہ کھول کر اسے نگل لے۔

اِدھر قومِ لوط فواحش ومنکرات اور ڈکیتی وغیرہ کے جرم میں غرق ہو اور اُدھر آسمان سے سنگ باری شروع ہو جائے اور ان کی بستیوں کو فضاء میں اٹھا کر پٹخ دیا جائے، اِدھر قومِ ابراہیم سرکشی کی آخری منزل پر آئے اور اُدھر کمزور مچھروں کا بادل ان پر موت کی بارش برسا دے، اِدھر اصحابِ فیل بغاوت وسرگردانی پر اتریں اور اُدھر طیراً ابابیل کا آسمانی لشکر سنگ باری سے ان کے پرخچے اڑا دے، اِدھر قومِ شعیب ناپ تول کی خیانت کی حد کرے اور اُدھر ابرِ آسمانی سے اس پر آگ برسنے لگے۔

آیا جمادات ونباتات اور حیوانات کو انسانی جرائم کا خود بخود کوئی شعور واحساس ہوتا ہے جس سے یہ ان کے خلاف اپنی ارادی حرکت سے بھڑک اٹھتے ہیں یا کسی بیرونی مگر مخفی احساس وادراک کا انہیں آلۂ کار بنایا جاتا ہے، جس سے یہ عذاب بن کر انسانوں پر مسلط ہو جاتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ اگر ان کے پیچھے کسی قسم کا احساس وشعور نہیں تب تو یہ طوفان وغیرہ محض طبعی تغیرات رہ جاتے ہیں جن میں سے عذاب ہونے کی شان نکل جاتی ہے حالانکہ انہیں عذاب کہا گیا ہے، اور اگر کسی احساس وشعور سے یہ تغیرات اسی طرح نمایاں ہوتے ہیں جیسے مجرم قوم کے خلاف دوسرے انسانوں میں جرائم کے احساس سے غم وغصہ کا تغیر پیدا ہوتا ہے (اور اسی سے ان کا عذاب وتعزیر ہونا ثابت ہو سکتا ہے) تو اس کی کیفیت کیا ہے؟ ان جرائم وتعزیرات میں رشتۂ ارتباط کس نوعیت کا ہے؟ اور آخر ان انسانی جرائم اور آفاقی مصائب میں وہ کیا علاقہ ہے کہ ایک زمین پر بیٹھے ہوئے انسان کا فعل آسمان یا دریاؤں یا فضاء اور ہواؤں میں حرکت پیدا کر دیتا ہے؟

سو اِسے وضاحت سے سمجھنے کے لئے اس پر غور کیجئے کہ مثلاً انسان کے اندر احساس وشعور کی جس قدر بھی قوتیں مخفی ہیں جیسے حواسِ خمسہ لامسہ، باصرہ، سامعہ، ذائقہ اور شامہ وہ یقیناً جزوی ہیں جو

بقدرِ حصہ ہر ہر انسان کو حسبِ استعداد ملی ہیں، کل کی کل قوت ایک ایک فرد میں نہیں بھر دی گئی ہے کہ دوسرے کے لئے حصہ نہ رہا ہو، بلکہ جزوی طور پر ہر ایک کو منقسم ہوئی ہیں۔

چہ خوش گفت دانا کہ دانش بسے است ولیکن پراگندہ باہر کسے است

اس لئے ضروری ہے کہ ان جزوی قوتوں کے کلی خزانے انسان سے باہر ہوں جن سے یہ قوائے احساس حسبِ استعداد اُن میں آئیں اور احساس کا کام انجام دیں، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں سلسلۂ علم وادراک میں اصل وجود ان علمی خزانوں کا ہوگا نہ کہ ان فروعی اور جزوی قوتوں کا جو ہم تم میں ودیعت ہوئی ہیں، ساتھ ہی اس صورت میں یہ بھی ضروری ہوگا کہ ہر حسی حالت وکیفیت کا ادراک وشعور اولاً ان ہی کلی قوائے ادراک وشعور کو ہو جو احساس کے خزانے ہیں، پھر ان کے واسطے اور طفیل سے ان جزوی اجزاءِ ادراک کو، بالکل اسی طرح جیسے انسان میں اصل احساس اور حواسِ خمسہ کا خزانہ تو دماغ میں ہے جسے حس مشترک کہتے ہیں، وہاں سے یہ قوائے احساس جزوی طور پر اعضاءِ بدن میں حسبِ مناسبت تقسیم ہوئے ہیں۔

وہ قوتِ باصرہ جس کا خزانہ ام الدماغ میں ہے، اس کا جزوی ظہور آنکھ میں ہوتا ہے۔ وہ قوتِ سامعہ جس کا مجموعی خزانہ ام الدماغ میں ہے اس کا جزوی ظہور کان کے پردوں میں ہوتا ہے۔ وہ لامسہ جس کا کلی ذخیرہ ام الدماغ میں ہے اس کی جزوی نمود ہاتھ پاؤں اور پوری جلدِ بدن میں ہوتی ہے۔ اندریں صورت محسوسات میں سے جب بھی کسی دیکھنے کی چیز کا احساس عمل میں آئے گا تو وہ پہلے دماغ کو ہوگا جو منبع احساس ہے پھر اس کے واسطے اور طفیل میں آنکھ کو ہوگا، اسی طرح کسی شئے کے بدن کو چھو جانے سے اگر کوئی لذت وکرب یا حرارت وبرودت یا سختی اور نرمی اس چھوئے ہوئے عضو کو محسوس ہوگی تو بواسطہ دماغ کہ مخزنِ ادراک وشعور اصل میں وہ ہے نہ یہ عضو، اس کے واسطہ سے ہی یہ ظاہری اعضاء ان حساسات سے پر کیف ہوں گے۔

چنانچہ ظاہر ہے کہ اگر دماغ فیل ہو جائے تو باوجود تمام اعضاءِ احساس کے صحیح سلامت ہونے کے محسوسات کا ادراک وشعور اعضاء سے ختم ہو جاتا ہے اور اعضاء بیکار ہو جاتے ہیں۔ یہی حال تمام کیفیات کا سمجھ لینا چاہئے جو ان حسیات سے پیدا ہوتی ہیں کہ ان کے ادراک وشعور کا مخزن بھی یہی

دماغ ہے اوراس کے طفیل میں اعضائے بدن ان کیفیات کومحسوس کرتے ہیں۔

یہ اس کی واضح دلیل ہے کہ ان قوائے احساس کے کلی خزانے یعنی ام الدماغ اوران اعضاءِ احساس میں کوئی رشتہ اور رابطہ ہونا ضروری ہے جو اعضاء کووہی احساس کرائے جو دماغ کو ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ رشتہ سوائے اس ادراک وشعور کی پھیلی ہوئی طاقت کے دوسری کیا چیز ہوسکتی ہے؟

پس اگر کوئی جسمانی عضو کسی کیفیتِ لذت والم کومحسوس کرتا ہے تو محض اس لئے کہ دماغ کی اس باطنی قوتِ احساس سے اس کا رابطہ قائم ہے اور وہاں سے یہ قوت کسی مخفی راستہ سے اس میں آرہی ہے، ورنہ اگر یہ قوتِ رابطہ اس عضو سے کنارہ کش ہوجائے تو اس عضو کا احساس وشعور بھی رخصت ہوجائے۔ اگر اعضاءِ شہوت مثلاً اپنے طبعی افعال میں کوئی لذت محسوس کرتے ہیں تو نہ از خود بلکہ اس قوتِ احساس کے طفیل میں جو دماغ سے ان اعضاء تک کسی نہ کسی رنگ میں پہنچی ہوئی ہے۔

پس اس لذت کا ادراک پہلے دماغ کو ہوتا ہے پھر اعضاءِ متعلقہ کو، ورنہ اگر دماغ فیل ہوجائے یا ان اعضاء کا کنکشن دماغ سے صحیح نہ رہے تو ان اعضاء کا شعور بھی رخصت ہوجائے۔ غرض ان باطنی قوائے ادراک کی بدولت ظاہری اعضاء کے احساس کی مجازی قوتیں بیدار ہوتی ہیں اوراپنے افعال کے دکھ درد یا حظ ولذت محسوس کرتی ہیں۔

ٹھیک اسی طرح عالم بشریت میں جو جزوی ادراک وشعور پھیلا ہوا ہے وہ بلا شبہ اس احساس وشعور کا ایک اثر ہے جو احساس وشعور کے اصل خزانوں میں جوش زن ہے، اگر وہاں یہ احساسات نہ ہوتے تو انسانوں میں بھی نہ ہوتے، اوراس لئے ضروری ہے کہ انسان ہی نہیں کائنات کی ہر وہ شئے جس میں احساس کا کسی درجہ میں بھی وجود ہے اپنے احساس میں ان مخزنوں کے تابع ہو، اوران مخزنوں سے ان جزوی حساس اشیاء تک ادراک وشعور کا کوئی مخفی رشتہ قائم ہو جو شعور کو بجلی کی طرح وہاں سے یہاں تک لاتا رہے۔

پس جس طرح انسانی بدن میں عمل کی قوتیں ہر ہر عضو کی الگ الگ ہیں لیکن وہ قوت جو سارے بدن اور بدن کے ہر ہر گوشے بلکہ روئیں روئیں میں روح کی طرح دوڑی ہوئی ہے اور کسی ایک عضو کے ساتھ خاص نہیں وہ یہی قوتِ احساس وادراک ہے جس کا خزانہ تو دل ودماغ اور حواس

خمسہ کا کلی مخزن ہیں اور اس کے عمومی پھیلاؤ کا میدان ساری کائناتِ انفس ہے، اسی طرح اس پوری کائنات میں بھی عملی قوتیں تو ہر ہر جزو کی الگ الگ ہیں لیکن وہ قدرِ مشترک جو پوری کائنات میں برقی رو کی طرح دوڑی ہوئی ہے وہ صرف احساس وادراک کی طاقت ہے جس کا خزانہ تو اس کے مخصوص قوائے علم وادراک ہیں لیکن اس کا پھیلاؤ پوری کائنات میں ہے اور اسی لئے کائنات کے ایک جزو کی خوبی وخرابی کے احساس کا اثر دوسرے جزو تک پہنچتا ہے جو اولاً ادراک وشعور کے مخزنوں کو ہوتا ہے اور ان کے طفیل میں تمام اجزاءِ کائنات کو اور پھر یہی احساس کائنات کی مخصوص عملی قوتوں کو ابھارتا ہے اور عالم میں عجیب وغریب حرکات وصنائع نمایاں ہوتی ہیں۔

پس جس طرح ایک ہی سانحہ سے درجہ بدرجہ تمام قوائے بدن مختلف انواع کا اثر لیتے ہیں جو اسی مابہ الاشتراک قوتِ احساس کے ذریعہ پہنچتا اور پھیلتا ہے اور اسی طرح لذت والم اور راحت وکلفت کا شعور اس علمی اشتراک اور احساسی ارتباط کے ذریعہ قوائے احساس سے پوری کائناتِ بدن میں پھیل جاتا ہے جو درحقیقت انہی قوائے ادراک کا فیض ہوتا ہے، مثلاً اگر پیر آگ کی چنگاری میں پڑ جائے تو پیر پڑتے ہی سب سے پہلے دماغ کی قوائے علمیہ اور اس کی سوزش اور جلن کا احساس کریں گے ان کے واسطہ سے قوائے طبعیہ انقباض وملال کا اثر لیں گے اور طبیعت پگھلنے لگے گی، پھر ان کے واسطہ سے بدن کے اعضاء اضمحلال اور ضعف کا اثر لے کر لاغر اور روبہ ہزال ہوں گے۔

پس نفس انسانی کے کسی مصیبت سے دوچار ہونے پر دماغ کو ادراکی شعور ہوتا ہے تو وہ کوفت محسوس کرتا ہے، قلب کو وجدانی شعور ہوتا ہے تو وہ غمگین اور خوفزدہ یا متفکر ہوتا ہے، طبیعت کو حسی شعور ہوتا ہے تو وہ گھل پگھل جاتی ہے، عضو ماؤف کو فعلی شعور ہوتا ہے تو وہ کمزور پڑ جاتا ہے اور بقیہ اعضاء کو اس حسی اشتراک سے انفعالی شعور ہوتا ہے تو وہ پژمردہ ہو جاتے اور کمھلا جاتے ہیں اور اس طرح ایک معمولی سے معمولی آفت سے یہ پوری کائناتِ بدن بفیضِ قوائے احساس مبتلائے مصیبت ہو جاتی ہے اور ہر ہر جزو بدن کو اپنی اپنی نوعیت اور مناسبتِ حال سے جو کوفت حصہ رسد پہنچتی ہے وہ درحقیقت اسی احساس وشعور کے پھیلاؤ سے پہنچتی ہے اور گویا قلب ودماغ کا فیض ہوتا ہے جو عام قوی واعضاءِ بدن تک آتا ہے جسے مزید وضوح کے لئے یوں سمجھئے کہ کسی حادثہ سے قلب میں علمی تاثر

آ جانے کے بعد اس مبداءِ ادراک سے کچھ برقیاتی اور لاسلکی قسم کی وجودی شعاعیں دماغ تک جاتی ہیں جن سے اس کی فکری مشنری حرکت میں آتی ہے، پھر دماغ سے کچھ اور غیر مرئی شعاعیں جو پہلی شعاعوں سے لطافت میں کم ہوتی ہیں ان قوائے عمل تک جاتی ہیں جن کے عمل کا تہیہ قلب میں ٹھنا ہوا تھا اور ان سے یہ عملی قوتیں حرکت کرتی ہیں۔ پھر ان قویٰ سے ذرا غلیظ وکثیف اور مادیت سے قریب قسم کی شعاعیں ان اعضاءِ بدن تک پہنچتی ہیں جن سے عملِ مطلوب سرزد ہوتا ہے جس سے یہ اعضاءِ جوارح عملِ مطلوب کے لئے حرکت کرنے لگتے ہیں۔

پس یہ شعاعیں بھی وجود ہی کی ہوتی ہیں اور وجود ہی کی ڈوری پر اس طرح دوڑتی ہیں جس طرح کسی انجن میں بھاپ کے مخزن سے اسٹیم کی لطیف شعاعیں پائپ کے راستہ اولاً انجن کے پسٹن پر اور اس کی حرکت سے پھر دوسری اسٹیمی شعاعیں کل پرزوں تک اور وہاں سے پھر آخر کار مشین کے پہیوں تک جا پہنچتی ہیں اور اس طرح اسٹیم کے ان تار ہائے شعاع سے پوری مشین حرکت کرنے لگتی ہے۔ اگر ہم مسئلہ زیر بحث میں اسی حقیقت کو اصطلاحی الفاظ میں ادا کریں تو اس طرح کر سکتے ہیں کہ کسی آفت کا احساس کر کے قلب ودماغ کو اپنے تاثر کا الہام قوائے احساس پر اتر آتا ہے، پھر یہ قوائے احساس جو بدنی جہان کا ملاءِ اعلیٰ ہے قوائے طبعیہ یا قوائے عملیہ اپنے اپنے اعضاء کو الہام کرتے ہیں کہ وہ حرکت میں آئیں اور اثرات جس سے اعضاء اس مصیبت کا احساس کرنے لگتے ہیں اور حسبِ الہام اس کے دفعیہ کے لئے حرکت میں آجاتے ہیں۔

بہر حال اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ ایک عضو کی تکلیف یا مصیبت کا احساس دوسرے عضو کو ضرور ہوتا ہے اور بفیض قوائے ادراک وشعور ہوتا ہے نہ کہ از خود اور خود بخود۔

اب اس پر غور کیا جائے کہ جس طرح کائناتِ بدن میں مصیبت جن کے عموم واشتراک سے مصیبت اور اس کا تاثر بھی عام اور مشترک ہو جاتا ہے اسی طرح مصیبت کے حدوث اور آپڑنے کا سبب بھی کسی نہ کسی جہت سے بھی قوائے ادراک واحساس ہیں، اور وہ اس طرح کہ ان قوائے مدرکہ کے علمی تقاضوں کی مخالفت اور ان کے سمجھائے ہوئے علم کی خلاف ورزی سے ہی یہ آفات ومصائب ابھرتی ہیں۔ اگر نفس انسانی ان سچے مخبروں کے علم ودرایت کی روشنی میں رہ نوردی کرے تو اس کے

دست و بازو اور دل و دماغ کو کبھی بھی حقیقی کوفت اور مصیبت کا سامنا کرنا نہ پڑے۔

پس کائناتِ بدن کے دکھ درد کی یہ مصیبتیں درحقیقت ان قوائے ادراک کے علم وخبر اور احساس کا ثمرہ نہیں بلکہ ان علمائے بدن (قوائے ادراک واحساس) سے سرکشی اور ان کے ادراک واخبار کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہیں، جو نفس کی جبلی جہالت وظلمت اور بے علمی و بے اعتدالی سے نمایاں ہوتی ہیں۔ اور یہ ایک قدرتی چیز ہے کہ جس مادہ سے کوئی فعل اس کے مناسب سرزد ہوتا ہے تو اس فعل سے اس مادہ میں انبساط، پھیلاؤ اور رسوخ قائم ہو جاتا ہے، اور جس مادہ کے خلاف اس کی ضد سے کوئی فعل سرزد ہو تو اس میں انقباض پیدا ہوتا ہے اور وہ سکڑ کر مضمحل ہو جاتا ہے۔

مثلاً داد و دہش اور عطا و نوال کے افعال بلاشبہ مادۂ سخاء میں انبساط پیدا کریں گے کہ وہی ان کی جڑ ہے، اور ظاہر ہے کہ پھول پتی اور برگ و بار اسی جڑ سے نکل کر آ رہے ہیں۔ گویا جڑ ہی ہے جو ان کے راستہ سے دور دور تک پھیلی ہوئی اور منبسط ہو رہی ہے۔ غرض اپنی فرع سے اصل کو قوت وفرحت اور بسط وانبساط حاصل ہوتا ہے، ہاں اس کے بالمقابل داد و دہش سے بخل کے مادہ میں انقباض واضمحلال کا ہونا بھی لازمی ہے کہ عطاء و جود نہ صرف اس مادہ سے مناسبت ہی نہیں رکھتا بلکہ اس سے منافات کا تعلق رکھتا ہے، اور ہر منافی سے شئے میں قبض وانقباض کا پیدا ہونا لازمی ہے۔

اسی اصول پر جب انسان سے عالمانہ اور عادلانہ افعال ہوتے ہیں تو قدرتاً قوائے علم وادراک میں انبساط، رسوخ اور اس نفس کی طرف جھکاؤ اور رجحان بڑھتا ہے، لیکن اس کے برعکس اگر انسان سے ظالمانہ اور جاہلانہ حرکات سرزد ہوں گی اور یہ عدمی حرکتیں اپنے آثار ولوازم کے لحاظ سے اپنے متحرک عضو کے لئے مصیبت ثابت ہوں گی تو اس سے کوفت اور انقباض بھی سب سے پہلے ان ہی قوائے ادراک کو پیش آئے گا اور ان میں ہی اولاً بالذات اس ظالم وجاہل نفس کے خلاف غم وغصہ کی لہر دوڑ جائے گی، جو ان ہی کی شان کے مناسب ہوگی اور شفقت آمیز جھنجھلاہٹ بھی پیدا ہوگی جو ان ہی کی نوعیت کے مطابق ہوگی، جس سے بالآخر یہ قوائے ادراک بدنی نظام کی مصلحت اور مفادِ عام کی خاطر اس فساد زدہ عضو کے معالجہ کی طرف بالطبع متوجہ ہو جائیں گے اور اسی اشتراکِ احساس کے ذریعہ جو ان قویٰ کے وسیلہ سے دوسرے اعضاءِ بدن کو مسلط کرنے پر مجبور کرنے پر مجبور ہوں گے تاکہ

اس عضو کو اور اس کے واسطے سے باقیماندہ بدن کو اس فساد سے بچالیں، خواہ اس سلسلہ میں اس عضو کے ساتھ تمام اعضاءِ بدن کو کچھ نہ کچھ اذیت بھی کیوں نہ برداشت کرنی پڑے۔

مثلاً یہ قوائے ادراک بدن کے کسی فاسد اور گلے ہوئے یا زخم آلود عضو پر اپنے علم وتدبیر کی رو سے کبھی تو اسی بدن کے ہاتھ سے تیز اور جراثیم کش دوائیں چھڑکوا دیتے ہیں جن سے اس عضو میں آیا ہوا مادۂ فاسدہ سوخت ہو جائے، یا اس عضو کو سخت بندھنوں سے جکڑوا کر اس کی نقل وحرکت کی آزادی سلب کر لیتے ہیں، تاکہ اس کی جانب خون کا دوران کم ہو جائے اور اس منحرف اور ناشکر عضو کو خزانۂ بدن سے جو قوت پہنچ رہی تھی اور اس سے بجائے صحت کے مرض کو مدد مل رہی تھی وہ رک جائے، یا بدذائقہ اور تلخ دوائیں خود اسی نفس کے ہاتھوں کام ودہن کی تلخی کے ساتھ جوفِ بدن میں اتروا دیتے ہیں تاکہ مادۂ فاسدہ کا اخراج ہو کر اس عضوِ ماؤف اور باقیماندہ اعضاءِ بدن کو مصیبتِ مرض سے چھٹکارا میسر آجائے کہ انجام کی صحت آغاز کی اس تلخی اور کلفت کے بغیر میسر آنی ممکن نہیں ہوتی، اور یا پھر بعد مایوسی اس عضوِ ماؤف ہی کو کٹوا کر پھنکوا دیتے ہیں تاکہ اس عضو کا یہ مایوس العلاج مرض اور فساد دوسرے اعضاء تک سرایت نہ کر جائے۔ اور ظاہر ہے کہ کائناتِ بدن کے مجموعی مفاد کے لئے ایک عضو کے جزوی نقصان کو گوارا کیا جانا علم وعقل کے خلاف نہیں بلکہ سرتاسر اسی کے مطابق ہے۔

غرض ایک خاص عضو کے مرض ومصیبت کے تدارک کے لئے خود اعضاءِ بدن ہی بتقاضائے نوعیت کاٹ تراش اور تصفیہ وتزکیہ کی طرف اسی رشتۂ احساس وادراک سے دوڑ پڑتے ہیں جو اُن میں مشترک ہے، گویا یہی قوائے ادراک دوسرے اعضاء کو حرکت میں لا کر اس ماؤف عضو کی اصلاح وسیاست بھی کرتے ہیں جو درحقیقت اس کے تصفیہ اور پورے بدن کے مفاد کے لئے ہوتی ہے۔ ہاں پھر یہ قوائے ادراک اس معالجہ وتدارک اور اصلاحِ بدن میں صرف اعضاءِ بدن ہی کو استعمال نہیں کرتے بلکہ خارج بدن کے بھی تمام ان وسائل کو حرکت میں لے آتے ہیں جن کو اس فساد میں اس جاہل وظالم نفس اور بے شعور طبیعت نے استعمال کیا تھا، جراثیم کش دوائیں نباتات اور جمادات کی ہوتی ہیں گویا نباتات وجمادات بھی اس بدنی اصلاح کے لئے کھڑے کر دیئے گئے، آپریشن کی چھریاں اور نشتر بہرحال معدنیات کی ہوتی ہیں گویا معدنیات بھی اصلاح کے سلسلہ میں لے آئے

گئے، آگ اور گرم پانی سے اعضاء کو تپایا گیا، داغ دیا گیا، گویا عناصر بھی اصلاحی سلسلہ میں کھڑے کر دیئے گئے، خون فاسد چوسنے کے لئے جونکیں لگوائی گئیں گویا حیوانات کو اصلاحِ بدن کے سلسلہ میں لے لیا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اصلاحِ نفس کے سلسلہ میں ساری کائنات جمادات و نباتات اور حیوانات وغیرہ میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے کیونکہ فسادِ نفس میں بھی یہی اجزاء جاہلانہ اور ظالمانہ طور پر استعمال کئے گئے تھے اور جمادی، نباتی اور حیوانی غذاؤں نے ہی بدن کو قوت دے کر زنا اور شراب وغیرہ جرائم کے لئے تیار کیا تھا، نباتات کے پھل پھول ہی شراب کی کشید میں کام آئے تھے، زر و جواہر ہی سے قمار بازی نے جنم لیا تھا اور زرکشی کی تھی۔

پس جب یہ وسائل معاصی اور مظالم میں کام آئے اور گویا نفسِ انسانی نے ان کی مدد سے ہی یہ مہلک لذت حاصل کی تھی جس سے وہ تباہ ہو گیا تو قدرتی طور پر سزا و تعزیر میں بھی ان کی شرکت ضروری تھی، اور ناگزیر تھا کہ چور کے ہاتھ کاٹنے میں لوہا، بیت مارنے میں لکڑی، درہ زنی میں حیوانات کا چمڑہ، خون چوسنے میں حیوانات، آپریشن کرنے میں آہنی چھری، تلخ دواؤں میں نباتات و معادن، زانی کو سنگسار کرنے میں پتھر اور پھانسی دینے میں قاتل نفس پر جلاد کے نفس کا تسلط کارفرما ہو، تا کہ جرم کے وسائل سزا کے بھی وسائل بنیں، یا بالفاظِ دیگر آلاتِ جرم ہونے کے سبب مجرم کے ساتھ خود بھی سزا پائیں اور اپنے مقام سے گرا دیئے جائیں۔

غرض انسان اپنے ہی اجزاءِ بدن پر ان کی بے اعتدالیوں کے سبب خود اپنے ہی دوسرے اجزاءِ بدن کو ان کے تمام اندرونی اور بیرونی وسائل سمیت مسلط کرتا ہے تا کہ کائناتِ بدن کا فساد دور ہو کر اس میں نظامِ صالح پیدا ہو جائے اور یہ سب کچھ محض قوائے ادراک کے علم و حس کی بدولت ظہور میں آتا ہے ورنہ اگر حواسِ خمسہ ظاہرہ اور حواسِ خمسہ باطنہ جو وجود کا اعلیٰ ترین حصہ ہیں، اس مصیبت کا ادراک نہ کریں اور دوسرے اعضاء کو اس ادراک کے اشترک سے ادراک نہ کرائیں جس سے فساد زدہ اجزاء کا معالجہ اور تدارک ہو، تو نہ فاسد عضو ہی درست ہو سکتا ہے نہ کائناتِ بدن میں نظامِ صالح ہی قائم رہ سکتا ہے، اور نہ ہی متعدی مصائب سے دوسرے اجزاء محفوظ رہ سکتے ہیں۔

پس کائناتِ انفس میں دفاعِ مصائب اور ادراکِ مصائب کا محور تو یہ قوائے ادراک ٹھہرتے ہیں اور ورودِ مصائب کا ذریعہ قوائے طبعیہ ثابت ہوتے ہیں جن میں شعور وادراک نہیں ہے، یعنی عدمِ علم سے تو مصائب آتی ہیں اور علم سے دفع ہوتی ہے، جب کہ اسکے ساتھ عدل واعتدال قائم ہو۔

یہ ہے انسانی وجود اور عالمِ انفس کا ایک بنیادی نقشہ، جس میں اعلیٰ وجود اسفل وجود پر اور بالفاظِ دیگر بدنی جہان کا ملاءِ اعلیٰ ملاءِ اسفل پر اور ملاءِ اسفل اجزاءِ بدن پر اپنا عمل کرتا ہے، جس میں مابہ الاشتراک اور مابہ الربط اوپر سے نیچے تک صرف یہی ادراک واحساس ہے، مگر تفاوت مراتبِ تفاوت، درجات اور تفاوتِ نوعیت کے ساتھ جس سے لذت وکلفت پورے بدن میں سرایت کر جاتی ہے۔ ٹھیک اسی نہج پر اس آفاقی جہان کو بھی سمجھئے کہ اعضاءِ بدن کی طرح یہ کائنات بھی چھوٹے بڑے اجسام اور نمایاں اجزاء زمین وآسمان، بحر وبر، جماد ونبات، حیوان وانسان اور جن وملک پر مشتمل ہے لیکن یہاں بھی یہ اجسامِ عظام خود اصل وجود نہیں محض مظاہر وجود ہیں، اصل وجود یہاں بھی اس جہان کے باطنی قویٰ ہیں جو ان ظواہر کو نشو ونما دے کر خود ان میں جلوہ گر ہیں اور یہی قوائے شعور وادراک اس جہان میں وجود کا اعلیٰ ترین حصہ ہیں، جن کے طبعی ایماء واشارہ پر یہ کائنات اور اس کے یہ چھوٹے بڑے اجزاء حرکت میں آتے ہیں۔

پھر اسی انفسی عالم کی طرح یہاں بھی باطنی قویٰ ایک ہی نوعیت کے نہیں بلکہ دو ہی قسم کی قوتیں اس آفاقی عالم میں بھی کارفرما ہیں ایک قوائے علم وادراک اور ایک قوائے علم واکتساب، جن کے لئے یہ بحر وبر وغیرہ بمنزلہ اعضاء واجزاء کے ہیں جن کی ہیئتِ ترکیبی سے اس کائنات کا نام جہان اور عالم ہوا ہے۔ پس یہ عالم مجموعہ ہے قوائے ادراک، قوائے عمل اور اعضاءِ عمل کا، جن میں قوائے شعور وادراک اس جہان کے وجود کا اعلیٰ ترین حصہ ہیں جو اس جہان میں محرکات اور دواعی پیدا کرتے ہیں، قوائے عمل متوسط درجہ کا وجود رکھتے ہیں جو قوائے علم سے متاثر ہوتے ہیں اور اعضاء میں مؤثر ہوتے ہیں اور سب سے ادنیٰ درجہ کا وجود ان اجزاءِ کائنات کا ہے جو محض نمائشی اور صرف آنکھوں پر بار ڈالتا ہے، خواہ وہ زمین وفلک ہو یا بحر وبر وغیرہ، کہ انہیں سوائے تاثر اور کسی باطنی محرک کی تحریک سے حرکت لینے کے اور کوئی طاقت نہیں ملی، اس لئے ان کا وجود سب سے زیادہ ضعیف اور کمزور ہے

اوراسی لئے وہ رات دن فناء وبقاء اورتغیرات کی کشمکش میں مبتلا ہے، پھران قوائے ادراک میں چونکہ احساس وشعور کی نوعیتیں متعدداورمختلف ہیں اس لئے ہر حصۂ ادراک کا ایک مخصوص محل اورمستقر بھی ہے جسے اُس نوعِ احساس کے مناسب ہی ہیئت بخشی گئی ہے،اور پھراس ہیئت کے مناسب ہی اس کا ایک مخصوص اسم ولقب بھی ہے تا کہ اسم کے ذریعہ ہیئت کا اور ہیئت کے ذریعہ اس نوعِ ادراک کا تعارف ہوسکے۔

جیسے مثلاً کائناتِ انفس میں قوائے احساس کی مختلف انواع،سمع،بصر،ذوق،شم اورلمس ہیں، ان پانچوں کے پانچ مستقر ہیں جن میں ان کا خزانہ مکنون ہے اوران پانچوں محلات کے پانچ ہی مخصوص اسماء ہیں یعنی آنکھ،کان،ناک،زبان اور بدن،جس کے ذریعہ سے ان کا تعارف ہوتا ہے۔

پس جب بھی کوئی آنکھ کا نام لے گا تو قدرتاً آنکھ کی بادامی ہیئت ذہن میں آجائے گی اوراس نام اور ہیئت سے پھر قدرتاً قوتِ بینائی کا تصور ذہن میں قائم ہوجائے گا کہ یہ اسم ورسم اسی قوت کے تعارف کے لئے وضع کئے گئے تھے۔قوتِ لامسہ سارے بدن میں پھیلادی گئی ہے گویااس کے لئے سارے بدن کوایک ہیئت بنادیا گیا ہے کہ اسے دیکھتے ہی چھودینے کا تصور بندھ جاتا ہے،اسی طرح دوسرے قویٰ کوبھی سمجھ لینا چاہئے کہ ہرقوت کے مناسب ہی اسے ہیئت دی گئی ہے جسے دیکھتے ہی اصل حقیقت کا تصور ذہن میں آجاتا ہے،اور ہر ہیئت کا نام لیتے ہی اس ہیئت کا دھیان قائم ہوجاتا ہے۔ بعینہٖ اسی طرح کائناتِ آفاق میں بھی قوائے ادراک کی انواع پھرانواع کی ہیئات اور پھر ہیئات کے القاب واسماء ہیں جو باہم متناسب ہیں کہ پیرایہ کے تصور سے حقیقت کا تصوردل میں آجاتا ہے،فرق اتنا ہے کہ کائناتِ انفس میں ان انواع کی ہیئات اعراض کی صورت میں ہیں کہ کائناتِ انسانی مجموعۂ اعراض ہےاور کائناتِ آفاق میں ان انواع کی ہیئات جواہرواعیان کی صورت میں ہیں، جوان قوائے ادراک کا مظہراتم ہیں کہ یہ جہان ہی اعیانِ ثابت کا جہان ہے۔

پس جیسی قوت ہے اسی کی نوعیت کے مطابق اس کی ہیئت رکھی گئی ہے جواس قوت کے تعارف کا ذریعہ اوراس کے لئے مظہراتم ہے۔گویا اگرکوئی علم کی مختلف انواع اورعقل کلی کے متفاوت افرادکو متشکل دیکھنا چاہے تو وہ ان پیکروں کو دیکھ لے، اگران کے دیکھنے کی بینائی رکھتا ہو،اور پھران مظاہرِ

علوم وادراکات کے مخصوص القاب واسماء ہیں۔ پس عالمِ آفاق کے ان ہی قوائے ادراک واحساس کے خزانوں اور مخزنوں کو شریعت کی زبان میں ملائکہ کہتے ہیں، ان ملائکہ کے پیکر اُن ہی قویٰ کے مناسبِ شان ہیں جن کا وہ مظہر بنائے گئے ہیں اور پھر ان پیکروں کے مخصوص اسماء ہیں جیسے جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، عزرائیل وغیرہ۔ یہ درحقیقت علوم وکمالات کے حصص مجسم پیکر ہیں، جن کے ذریعہ علم وعقل کا تعارف ہوتا ہے اور جہاں سے علم وعقل تقسیم ہوئی ہے اور جیسے کائناتِ انسانی میں تمام حواس کے مجموعی مخزن کا نام حس مشترک ہے جس کا مستقر ام الدماغ ہے ایسے ہی کائناتِ آفاق میں تمام علومِ عقل ونقل کے جامع مخزن فرشتہ کا نام جبرئیل ہے، گویا یہ کائنات کا ام الدماغ ہے جس کا کام ہی وحیٔ الٰہی کے ذریعہ ہر قسم کے علومِ عقلی ونقلی کا عالموں پر اتارنا اور علمِ الٰہی کو غیب کے خزانوں سے شاہد کی طرف منتقل کرتا ہے۔ پس جب بھی یہ نام لیا جائے گا تو قدرتاً واقف کاروں کا ذہن علومِ الٰہی اور وحیٔ ربانی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

یا جیسے دائرۂ علم واحساس ہیں، زبان نطق وکلام کا خزانہ ہے، جس کے ذریعہ علوم منتشر ہوتے ہیں ایسے ہی ان آفاقی قوائے علم مثلاً روح نامی فرشتہ علمی کلام اور لغاتِ مختلفہ کا خزانہ ہے جس کو ہزاروں زبانوں اور ہزاروں لغات کے ساتھ احادیث نے موصوف بتایا ہے۔ یا جیسے محاسن ذکر میں مخصوص ملائکہ کا سماعِ ذکر کے لئے آنا اور ان گنت تعداد میں جمع ہو جانا، یا جیسے ذکر اللہ کے بلیغ کلمات کو اٹھانے اور بارگاہِ قدس تک لیجانے کے لئے مخصوص تعداد میں ملائکہ کا مبادرت کرنا، جیسے بعض صحابہ کا واقعہ پیش آیا، یا قرآن سننے کے لئے بعض صحابہ کی تلاوت کے وقت ملائکۂ سکینت کا بصورتِ قنادیل معلق ہو کر جمع ہونا، سب وہی علم وادراک کی شانیں ہیں، کسی موقعہ پر علم لایا گیا ہے اور کسی موقعہ پر لیجایا گیا ہے، جیسے حواسِ انسانی میں اخذ اور اداء دونوں ہی شانیں موجود ہیں، ناطقہ علوم دیتی ہے اور سامعہ لیتی ہے۔

پس ملائکہ میں بعض علوم لاتے ہیں جو بمنزلہ زبان وقلم کے ہیں اور بعض لے جاتے ہیں جو بمنزلہ سمع کے ہیں، مگر سلسلہ بہر حال علم واحساس ہی کا ہے اس لئے یہ ملائکہ ہی اس عالم کے لئے ادراک واحساس کا خزانہ ثابت ہوتے ہیں جو اس جہان کی آنکھ، کان اور ناک واقع ہوئے ہیں۔ پھر

جس طرح سے انفس میں حواسِ خمسہ کلیۃً قلب کے ایماء واشارہ کے تابع ہیں کہ اُدھر قلب نے چلنے کی ٹھانی اِدھر بلا توقف پیروں نے چال چلنی شروع کر دی، اُدھر قلب نے دیکھنے کا ارادہ کیا اور اِدھر فوراً آنکھ کی پلکیں اٹھ گئیں اور رؤیت وبینش کا عمل شروع ہو گیا، قلب کی کوئی ادنیٰ نافرمانی ان قوائے احساس کی طرف سے نہیں ہوتی، بعینہٖ اسی طرح عالمِ آفاق کے یہ قوائے ملائکہ بھی قلبِ موجودات یعنی عرشِ الٰہی کے احکام اور منشاء کے بندے ہیں کہ اُدھر مشیت کا تقاضہ ہوا اور اِدھر انہوں نے تعمیل کی۔

لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ. (القرآن الکریم)

جس چیز کا ان کو حکم دیا جاتا ہے اس میں خدا کی نافرمانی نہیں کرتے اور وہی کرتے ہیں جس کا حکم دیا گیا ہو۔

بہر حال ان قوائے ادراک (ملائکہ) کے ادراکات مختلف سہی مگر قدرِ مشترک کے طور پر ان سب کا جوہر کلی علم وادراک اور عقل وشعور ہے اس لئے اگر انہیں حواس دماغی کی طرح اس عالم کے قوائے ادراک وشعور کا لقب دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

پس جس طرح بدنی کائنات میں جہاں بھی احساس وادراک کا کوئی پرتو ہے وہ ان ہی حواسِ خمسہ اور دماغی قویٰ کا فیض ہے، ایسے ہی اس آفاقی کائنات میں جہاں بھی اور جس نوع میں کسی قسم کے ادراک وشعور کی کوئی کیفیت موجود ہے وہ بلا شبہ اسی نوع ملکی کا فیض اور پرتوا ہے اس لئے اس کائناتِ عالم میں اعلیٰ ترین وجود ان ہی قوائے باطن کا ہوگا جن کی بدولت اجزائے عالم کی نقل وحرکت اور بود ونمود قائم ہوگی۔

پھر کائناتِ انفس ہی کی طرح اس آفاقی جہان میں بھی قوائے ادراک وشعور کے ساتھ کچھ قوائے عمل بھی ہیں جو ان ہی ملائکہ میں سے ہیں جو بحکم قوائے علم اجزاءِ عالم کو ان کے متعلقہ وظائف واعمال پر ابھارتے ہیں، خود بھی متحرک ہیں اور اجزاءِ کائنات کو بھی حرکت میں لاتے ہیں، گویا جیسے ہمارے اندر قوائے ادراک نظروں سے اوجھل ہیں ایسے ہی کائنات میں یہ قوائے عمل بھی نگاہوں سے مخفی اور پوشیدہ ہیں، کوئی کتابتِ اعمال پر مقرر ہے، کوئی رزق اتارنے پر، کوئی بارش لانے پر، کوئی ہوا چلانے پر کوئی سورج کو گھما کر روشنی پہنچانے پر ہے، کوئی بنی آدم کی حفاظت پر، کوئی رحم مادر پر ہے، کوئی تقدیرات کی نوشت وخواند پر، کوئی عرش کے سنبھالنے پر ہے کوئی عالم کی آبادی پر، کوئی موت پر اور کوئی

حیات پر وغیرہ وغیرہ۔ جس پر سینکڑوں احادیث شاہد ہیں۔

غرض لاتعداد ہی ملائکہ عملی خدمات پر مقرر ہیں اور لاتعداد ہی بنی آدم سے عملی خدمات لینے اور انہیں خدمات پر ابھانے پر، جیسا کہ ایعاد بالخیر کی حدیث سے واضح ہے یا جیسا کہ رمضان کے منادی کی بابت حدیث میں ہے کہ وہ ہر باغیٔ خیر کو اقبل اور ہر باغیٔ شر کو اقصر کی ندا دیتے ہیں، وغیرہ۔

بہر حال جیسا کہ انسانی کائنات میں اعضاء کی زندگی قوائے باطن کی زندگی سے متعلق ہے ایسے ہی اس جہان میں بھی زمین وآسمان اور بحر و بر اور ان کی درمیانی مخلوقات کی زندگی ان نفوسِ باطنیہ پر معلق ہے، فرق یہ ہے کہ عالمِ انفس کے بواطن کو قویٰ کہتے ہیں اور عالمِ آفاق کے بواطن کو ملائکہ، وہاں کے قویٰ اعراض ہیں اور یہاں کے اعیان، وہاں بھی یہ قوائے باطن کچھ علمی ہیں کچھ عملی، یہاں بھی کچھ ملائکہ علمی ہیں کچھ عملی، وہاں علمی قویٰ کو حواس اور مشاعرِ ادراک کہتے ہیں، یہاں ملائکہ مقربین کہتے ہیں، وہاں بھی یہ تمام قویٰ واسطہ اور بلا واسطہ قلبی اشارات کے تابع ہیں، یہ حواس بھی کبھی قلب کے اشاروں کی نافرمانی اور عصیاں نہیں کرتے وہاں بھی ملائکہ عرشی اشاروں کی کبھی خلاف ورزی اور معصیت نہیں کرتے۔

غرض اس آفاقی کائنات کے لئے افقی کائنات کی طرح قوائے علم اور قوائے عمل واضح طور پر ثابت ہو جاتے ہیں جن میں اسماء اور نوعیت کا فرق ضرور ہے مگر حقیقت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔

پس کائناتِ انفس میں قوائے عمل خاص خاص نوعیت کے ہیں اور مخصوص ہی اعضاء میں سمائے ہوئے ہیں، چال کے قویٰ پیروں میں ہیں اور لین دین کے قویٰ ہاتھوں میں وغیرہ، اور وہ بھی اس طرح کہ جو قوت جس عضو میں ہے وہ دوسرے میں نہیں، یعنی قویٰ بھی مخصوص اور ان کے مظاہر اور مواضع قرار بھی مخصوص، ایسے ہی اس آفاقی کائنات میں بھی قوائے عمل کی جیسے انواع مخصوص ہیں ایسے ہی ان کے مواضع بھی مخصوص ہیں کہ ایک کی قوت دوسرے میں نہیں پہنچ سکتی اور نہ اپنا کام دوسرے جزو سے لے سکتی ہے، نشو ونما اگر نبات میں ہے تو جماد میں نہیں، حس وحرکت اگر حیوان میں ہے تو نبات میں نہیں، نطق وفکر اگر انسان میں ہے تو حیوان میں نہیں، تجرد اگر فرشتہ میں ہے تو انسان میں نہیں۔ غرض عمل کی قوتیں خود بھی منقسم ہیں اور منقسم ہی اجزاءِ کائنات میں بٹی ہوئی ہیں۔ عالم کا ہر جزو

دوسرے جزو سے ممتاز اور الگ ہے۔ گویا ان مختص قوتوں کے ذریعہ عالم کے اجزاء ایک دوسرے سے جدا تو ہوسکتے ہیں مل نہیں سکتے، کیونکہ خصوصیات کے سبب ہر شئے دوسری شئے سے ممتاز اور الگ ہوتی ہے نہ کہ رلتی ملتی ہے، کیونکہ باہمی ملاپ کسی قدر مشترک سے ہوتا ہے نہ کہ قدرِ مختص سے۔

پس ظاہر ہے کہ وہ قدرِ مشترک جو سارے عالم کے جزو جزو میں منتشر، مشترک اور بلا فصل پوری کائنات میں روح کی طرح دوڑی ہوئی ہے وہ صرف احساس وادراک کی طاقت ہے نہ کہ عمل کی قوت، یہ الگ بات ہے کہ اس قوتِ ادراک کا مرکز اور مستقر وجود کا ایک اعلیٰ حصہ ہے جسے ابھی ہم نے ملائکہ کے عنوان سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن اس سے اس دعویٰ میں فرق نہیں پڑتا کہ یہ طاقت تمام اجزاءِ کائنات میں بکھری ہوئی ہے خواہ وہ اسی مستقر سے پھیلتی اور بکھرتی ہو اور انہیں ملائکہ کا فیض ہو جیسے حواس کے فیض سے پورے بدن میں حس وادراک کی طاقت پھیلی ہوئی ہے گو ان کا مستقر مخصوص ہے، یہی وجہ ہے کہ ہر جزو کائنات کو اپنے طبعی وظائف کا شعور ہے خواہ وہ کہیں تکوینی رنگ کا ہو اور کہیں تشریعی رنگ کا، خواہ وہ کسی نوعیت کا بھی ہو۔ ارشادِ ربانی ہے:

رَبُّنَا الَّذِیْٓ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰی.

ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی خلقت عطا فرمائی اور پھر اسے ہدایت فرمائی۔

پھر یہ شعور وادراک خلقت کے بعد پروردگار کی ہدایت قبول کر لینے ہی تک محدود نہیں بلکہ اس ہدایت کی تکمیل کا بھی ہر مخلوق میں جذبہ اور داعیہ ہے اور وہ اس جذبہ کو عملاً ظاہر کر کے ہی اپنی اصل (حق تعالیٰ) سے وابستگی دکھلا سکتی ہے:

قرآن نے ہر چیز کو قانت اور مطیعِ حق کہا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

کُلٌّ لَّهٗ قَانِتُوْنَ.

ہر چیز اسی کی مطیع اور فرمانبردار ہے۔

پھر یہ قنوت وطاعت نہ صرف اجمال ہی کی حد تک ہے بلکہ ہر ہر ذرہ کو تفصیلی طور پر اپنی عبادت کی انواع تسبیح وتحمید کا شعور بھی ہے۔ ارشادِ حق ہے:

وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰکِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِیْحَهُمْ.

اور کوئی چیز بھی ایسی نہیں جو خدا کی حمد وتسبیح نہ کرتی ہو، ہاں انسان سب کی تسبیح کو سمجھتے نہیں۔

پھر نہ صرف افکار ہی کی حد تک ان اجزائے عالم کو شعور ہے بلکہ اشغال اور ہیئاتِ ذکر یعنی نماز تک کا بھی انہیں شعور وادراک دیا گیا ہے۔ ارشادِ حق ہے:

كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلٰوتَهٗ وَتَسْبِيْحَهٗ.

ہر چیز خدا کی تسبیح اور اس کی نماز کو جانتی ہے۔

جس سے واضح ہے کہ اس کائنات کا مشترک سرمایہ جو اس کے ذرہ ذرہ میں پھیلا ہوا ہے وہ علم وادراک ہے جو ہر ایک جزو کو اسی کی استعداد وقابلیت کے مطابق عطا ہوا ہے۔ اس شعور پر صرف شریعتیں ہی اپنے علم کی رو سے ناطق نہیں بلکہ جاہل مادیت نے بھی جدید اکتشافات وایجادات کی رو سے اس کا اعتراف کرلیا ہے کہ کائنات کے ذرہ ذرہ میں احساس وادراک کی دولت اسی طرح ودیعت کی گئی ہے جس طرح بدنِ انسانی کے جزو جزو میں حس کی قوت بکھری ہوئی ہے، جس پر ڈگری یافتہ ڈاکٹروں نے مدلل تصنیفات کیں اور عملی طور پر تجربہ گاہیں بنا کر اس شعور وادراک کا امتحان کیا ہے جس سے وہ قطعی طور پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ دنیا کی کوئی نوع اور نوع کا کوئی فرد احساس وشعور اور شعوری احوال وکیفیات سے خالی نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ جب کائنات میں مابہ الاشتراک یہ احساس وادراک ہے تو قدرتی طور پر اجزاءِ کائنات میں مابہ الربط بھی یہی احساس کی طاقت ہوسکتی ہے جس سے عالم کی یہ ہیئتِ اجتماعی قائم ہو ورنہ عملی قویٰ کی محدود خصوصیات اور محض مقامی کارگذاری تو ہر جزو کو دوسرے جزو سے علیحدہ اور غیر مربوط ثابت کرتی ہے نہ کہ مربوط اور مجتمع، جس سے اس کی ہیئتِ اجتماعی بن ہی نہیں سکتی، اس سے صاف واضح ہے کہ اگر دنیا میں یہ احساس وشعور کا مابہ الاشتراک قائم نہ رہے تو دنیا کے سارے اجزاء ایک دوسرے سے منقطع ہوجائیں، اور عالم کی ہیئتِ اجتماعی مٹ کر اس کا ذرہ ذرہ بکھر جائے جو بلاشبہ اس عالم کی موت ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب احساس وادراک سے دنیا قائم ہے اور اس کا مخزن ملائکہ ہیں تو گویا عالم کی زندگی ملکیت اور اس کے فیضان سے ہے جس حد تک اس عالم سے ملکیت ختم ہوجائے گی اسی حد تک اس کے اجزاء متصادم ہوکر بکھرتے اور مٹتے

جائیں گے اور وجود کی دولت سے محروم ہو کر بدستور عدم کی ظلمت میں جا چھپیں گے۔

یہاں سے یہ چیز بھی صاف ہو جاتی ہے کہ ملکیت کا یہ علمی فیضان یوں تو ذرہ ذرہ تک پہنچا ہوا ہے لیکن چونکہ انسان میں یہ قوائے ادراک بفیض ملائکہ اور انواع سے زیادہ اور نہایت مکمل اور جامع صورت میں آئے ہیں، اس لئے انسان کے شعوری قویٰ کو کائنات کے ان ادراکی قویٰ (ملائکہ) سے خاص قرب اور ربط ہونا چاہئے کیونکہ یہ ملائکہ ہی تو انسانی قوائے شعور کی اصل ہو سکتے ہیں اور قدرتی طور پر ہر شئے کو اپنے مخزن اور اپنی اصل سے طبعی علاقہ ہوتا ہے کہ بغیر اس سے ربط رکھے اس کی زندگی ہی قائم نہیں رہ سکتی، بالخصوص جب کہ وہ اوروں کی نسبت مخزن سے زیادہ مستفید اور اس میں زیادہ گھسی ہوئی ہو۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ملائکہ کا جو شعور بھی اس کائنات کے بارے میں نمایاں ہوگا وہ سب سے پہلے اور سب سے زیادہ انسان پر روشن ہوگا کہ اسی کے آئینہ ہائے شعور ان ملائکہ سے زیادہ قریب اور زیادہ محاذی ہیں، اس صورت میں انسان اس قوائے ادراک (ملائکہ) کے سامنے بمنزلہ قویٰ عملیہ کے ہوگا کہ وہاں کے علم کا جو عمل بھی ہوگا وہ پہلے انسان پر ہوگا اور انسان ہی اسے سمجھ بوجھ کر سب سے زیادہ انجام دے سکے گا، اور دوسرے اجزاءِ کائنات بمنزلہ اعضاء کے ہوں گے جن کا کام صرف حرکت کرنا ہوگا اور وہ انسان کی حرکت سے اسی طرح متحرک ہوں گے جیسے عالمِ انفس میں حواسِ خمسہ کی علمی حرکت سے قوائے عملیہ متحرک ہوتے تھے، اور ان عملی قویٰ کی حرکت سے اعضاءِ بدن حرکت میں آتے تھے۔ بس اسی طرح اس عالمِ آفاق میں عرشِ عظیم کے ایماء سے شعوری اور ادراکی حرکت تو ملائکہ کی طرف سے ہوگی اور انسان جب کہ مثل قوائے عمل کے ہے جو خود بھی حساس ہے تو عملی برانگیختگی نوعِ انسانی سے ہوگی، اس کی حرکت سے پھر باقی تمام اجزاءِ کائنات درجہ بدرجہ حرکت میں آئیں گے۔

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ جیسے انسانی کائنات میں علمی قویٰ ہیں جو یقیناً مثبت اور وجودی ہیں ایسے ہی کچھ قویٰ اس میں جہل کے بھی ہیں جو گو ہمرنگِ علم ہیں مگر حقیقت میں وہ سلبی اور عدمی قوتیں ہیں جیسے شک و وہم اور تخیل کہ بظاہر ان کا پرداز علم جیسا ہے، ان میں سوچ بچار اور تفکر کی جگہ بھی ہوتی ہے جو علم کا رنگ ہے اس لئے وہ صورتاً تو علم نظر آتی ہیں لیکن حقیقتاً یہ چیزیں اقسامِ علم

میں سے نہیں بلکہ اقسامِ عدم العلم میں سے ہیں، جنہیں از قسمِ جہل سمجھنا چاہیئے، اس لئے جیسے علمی قویٰ وجودی تھے یہ شکی اور وہمی قویٰ عدمی ہیں، مگر بہر حال عمل میں یہ بھی مؤثر ہوتی ہیں اور ان کے زیرِ اثر یا ان سے صادر شدہ عمل ظاہر ہے کہ جاہلانہ ہی عمل کہلایا جائے گا اور جب کہ وہ اقسامِ جہل میں سے ہیں نہ کہ اقسامِ علم میں سے تو ان میں نور کے بجائے ظلمت ہوگی اور ان سے سرزدشدہ عمل ظالمانہ ہوگا نہ کہ عادلانہ۔

غرض شک، وہم، تخیل وغیرہ جہلی اور عدمی قوتیں ہیں اور ان سے ظلم وجہل کی حرکات سرزد ہوتی ہیں، جن کو بدعملی اور معصیت کہنا چاہیئے، ہاں پھر ان بدعملیوں کا اثر اسی اشتراکِ احساس سے پورے بدن پر ہو جائے گا، مثلاً اگر کوئی شراب خوری کرے گا جو ایک جاہلانہ اور ظالمانہ فعل ہے تو صرف معدہ ہی برباد نہ ہوگا بلکہ اس حوضِ بدن سے اس کے ناپاک اثرات سارے اعضاء پر چھا جائیں گے۔ اگر زناکاری میں مبتلا رہے گا تو صرف اعضاءِ توالد ہی پر برا اثر نہیں پڑے گا بلکہ اس سے پیدا شدہ ضعف اور خبث سارے ہی اجزاءِ بدن میں سرایت کر جائے گا، اگر پوری قوم مل کر یہ حرکات کرے گی تو بحیثیت مجموعی پوری قوم مبتلائے امراض وآفاتِ بدن ہوگی، کیونکہ احساس کی قوت بدن کے جزو جزو میں پھیلی ہوئی ہے جو ایک جزو بدن کی خرابی کو اسی آن دوسرے اجزاء تک پہنچا دیتی ہے، بعینہ اسی طرح اس عالمِ کائنات میں بھی اس کے قوائے ادراک (ملائکہ) کے شبیہ کچھ قوائے جہالت بھی ہیں جو صورتاً ہمرنگِ علم ہیں مگر حقیقتاً جہالتوں کے خزانے ہیں، جن سے شک، وہم اور تخیلاتِ محضہ وغیرہ کی موجیں اٹھتی ہیں، وہ ہمرنگِ علم ہو کر بظاہر نظر علم میں رَل مل جاتی ہیں جنہیں علم سمجھا جاتا ہے مگر وہ علم نہیں ہوتیں اور اس طرح جہل مرکب کا دروازہ کھل کر تلبیس واشتباہ کا دائرہ وسیع ہوتا رہتا ہے اور ظلم وجہل کے آثار پھیلتے رہتے ہیں، انہیں خزانہ ہائے تلبیس واشتباہ کا نام شرعی زبان میں شیاطین ہے۔

پس انفس میں قوائے عدم العلم، ظن ووہم اور شک وتخیل ہیں جن سے نفسانیت بھڑکتی ہے اور آفاق میں یہ عدمِ علم کی قوتیں شیاطین اور جنات ہیں جو ہمرنگِ علم ہیں مگر بحقیقت خزانہ ہائے جہالت وتلبیس ہیں اس لئے ان قوتوں سے خلط واشتباہ، دجل وفریب اور تلبیس ہو کر حق وباطل مخلوط اور مشتبہ

ہو جاتا ہے اور جہالت وظلمت کے آثار دنیا میں نمودار ہونے لگتے ہیں، مگر ہاں جب کہ انسانی وجود کے کمال کی وجہ سے اس کا عدمی پہلو بھی جامع تھا کہ جتنے اعدام کے پہلو تھے اتنے ہی اس میں وجودات آئے، اس لئے قدرتی طور پر بہ نسبت اوراجزاءِ کائنات کے انسان کو جس حد تک ملائکہ سے مناسبت ہوگی اسی درجہ میں شیاطین اور شیطنت کے آثار سے بھی پوری مناسبت ہونی چاہئے کہ اس میں خود بھی شیطنت کا مادہ موجود ہے یعنی جہل برنگِ علم، جس کو ہم نے شک، وہم اور تخیل سے تعبیر کیا ہے، اور جبکہ ہر فرع کو اپنی اصل سے طبعی علاقہ ہوتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ انسان کو اپنے عدمی مادہ کی حد تک جو اس کے نفس کی اصل ہے عالم کائنات کے ان عدمی قویٰ اور سلبی پیکروں (شیاطین) سے بھی کافی علاقہ ہے جس کے سبب اس سے یہ جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات سرزد ہوتی ہیں۔

پس ان بے اعتدالیوں کا اساسی مادہ خود انسان میں ہے اور اس کا خزانہ شیاطین ہیں، اس لئے جیسے طاعات میں اس کا کنکشن ملائکہ سے تھا جو وجود کے پرتوے تھے، ایسا ہی معاصی میں اس کا کنکشن شیاطین سے ہے جو عدمی اور سلبی قوتوں کے مظاہر ہیں۔ ایک سے قرب پیدا کر کے یہ وجود کی طرف بڑھتا ہے کہ عمل کا مادہ بھی وجودی، خزانہ بھی وجودی اور خود عمل بھی وجودی، جب کہ اس کی نسبت وجود کی طرف یعنی علم وعدل کی طرف ہے، اور ایک سے قرب پیدا کر کے یہ انسان عدمیت اور فناء وہلاکت کی طرف بڑھتا ہے کہ عمل کا مادہ بھی عدمی، خزانہ بھی عدمی اور خود عمل بھی عدمی کہ عدمِ علم عدمِ عدل اور ناحق کی طرف منسوب ہے۔

اس سے خود ہی یہ واضح ہوگیا کہ انسان کی ان بے اعتدالیوں اور ظلم وجہالت کی حرکات کا اثر بھی اسی رشتۂ احساس کے اشتراک سے جو کائنات کے ذرہ ذرہ میں پھیلا ہوا ہے، کائنات کے ذرہ ذرہ تک ہی پہنچنا چاہئے۔ پس جیسے انسان کے اعمال کے اچھے اثرات دنیا کے قوائے ادراکیہ (ملائکہ) کے واسطے سے پوری دنیا پر پڑتے تھے، ایسے ہی برے اثرات بھی دنیا کے ان قوائے وہمیّہ (شیاطین) کے واسطہ سے پوری ہی دنیا پر پڑنے چاہئیں، یعنی اگر صلاح دنیا میں عام ہوسکتی ہے تو ضدِ صلاح یعنی فساد بھی عمومیت اختیار کرسکتا ہے۔ قرآن حکیم نے فرمایا:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِيْ

عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ.

انسانی اعمال کی بدولت خشکی اورتری میں فساد پھیل گیا تا کہ اللہ تعالیٰ ان کے اعمال کا کچھ مزہ چکھائے شاید کہ وہ توبہ کرلیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ عدمی الاصل کائنات اپنی عدمی جبلت کو کلیۃً چھوڑ کر ملائکہ سے کلیۃً مربوط بھی نہیں ہوسکتی کہ بالکل فرشتہ صفت بن جائے کہ اس میں سلبی اور عدمی جذبات کے مراکز اور خزانے بھی موجود ہیں، یعنی شیاطین، جو اسے سلبی حرکات، رجعت پسندی اور ہلاکت وفناء کی طرف بڑھاتے رہتے ہیں اور ایسے ہی وہ کلیۃً وجودی فطرت کو چھوڑ کر کلیۃً شیاطین سے بھی مربوط نہیں ہوسکتی کہ شیطنت مجسم ہوجائے کہ اس میں اعلائے وجود کے خزانے یعنی ملائکہ بھی موجود ہیں، جو اسے وجودی افعال اور ترقی وارتقاء کی طرف بڑھاتے رہتے ہیں۔

پھر انسان میں خصوصیت سے یہ دونوں پہلو زیادہ اہمیت لئے ہوئے ہیں کہ اس کے دونوں خیر وشر کے مادے خصوصیت سے ملائکہ وشیاطین سے زیادہ مربوط ہیں اور ہر آن انسان کو اس ملکاتی علاقہ سے ان دونوں متضاد نوعوں کا فیض پہنچتا رہتا ہے۔

چنانچہ بروایتِ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ایک تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ہر انسان میں ایک داعیہ شیطانی ہے جو اسے بدی پر ابھارتا ہے، تکذیبِ حق پر آمادہ کرتا ہے (جس سے انسان حق سے اور بالفاظِ دیگر اپنی وجودی اصل سے وابستہ نہ رہے)، اور ایک داعیہ ملکی ہے جو اسے نیکی پر ابھارتا ہے اور تصدیق حق پر آمادہ کرتا ہے (جس سے انسان اپنی وجودی اصل حق تعالیٰ سے جڑ جائے) اور ان ہی کی روایت سے دوسرا یہ ارشاد ہے کہ کوئی بھی انسان ایسا نہیں جس کے ساتھ ایک ساتھی شیاطین میں سے نہ ہو (جو اسے شر اور برائی کی طرف کھینچتا ہے جس کا نام وَسْوَاسْ ہے) اور ایک ساتھی ملائکہ میں سے نہ ہو (جو اسے خیر اور بھلائی کی طرف لاتا ہے جس کا نام مُلْهِمْ ہے) پھر بعض روایات میں ان ساتھیوں کا مقام بھی بتلایا گیا ہے کہ قلب کی دائیں جانب فرشتہ کا مقام ہے اور بائیں جانب شیطان کا۔

اس سے واضح ہے کہ شیطنت اور ملکیت انسان کے اندر بھی ہے اور باہر بھی ہے، یعنی خود اپنی

بھی ہے اور اپنے ہی ساتھ غیر کی بھی لگی ہوئی ہے۔ اس لئے انسانی اعمال میں دورنگی پیدا ہونا لازمی تھی، اور قدرتی طور پر انسان کے اعمال نیک و بد کی طرف تقسیم ہونے ضروری تھے، اور ظاہر ہے کہ یہ تقسیم نسبتوں ہی کے لحاظ سے ہو سکتی تھی کہ ایک نوعِ عمل ملکی کہلائے اور ایک شیطانی۔ ورنہ ظاہر ہے کہ نیک و بد عمل کی صورت میں تو کوئی فرق ہوتا ہی نہیں نیکی اور بدی ایک ہی شکل کی ہوتی ہے، کافر اور مسلم یا فاسق اور متقی کے بے شمار اعمال یکساں ہی صورت رکھتے ہیں، فرق اگر ہوتا ہے تو دونوں کی نسبتوں میں ہوتا ہے جس سے ان میں وجود و عدم کا تقابل پیدا ہو جاتا ہے، کیونکہ شیطانی طاقت عدمی اور سلبی طاقت ہے جو حق سے منقطع ہے اور ناحق ہے اور بعید ہے۔

چنانچہ شیطنت کے لفظی ماخذ یعنی شـطـن کے معنی ہی خود بُعد کے ہیں اور اسی لئے شیاطین کی صفت کفور اور عاصی فرمائی گئی جو حق اور رحمتِ حق سے دوری پر دلالت کرتی ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:
وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا. اور اِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ عَصِيًّا۔

اس لئے اس کی طرف منسوب شدہ اور اس سے صادر شدہ اخلاق و اعمال بھی بوجہ کفر و عصیان سے سرزد ہونے کے عدمی کہلائیں گے کہ عدمِ طاعت اور عدمِ انقیاد اور عدمِ ایمان سے سرزد ہوئے گو وہ صورتاً وجودی نظر آئیں اور ملکی طاقت وجودی اور مثبت طاقت ہے اور وجود بھی اعلیٰ نوع کا جو حق سے وابستہ بھی ہے اور حق تعالیٰ سے قریب تر بھی، چنانچہ ملائکہ کی صفت ہی مقربین و مکرمین اور مطیعین فرمائی گئی ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ.

دوسری جگہ ارشاد ہے:

لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ.

ایک جگہ ارشاد ہے:

لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ.

اس لئے اس سے منسوب شدہ اخلاق و اعمال بھی وجودی کہلائیں گے جس کا راز وہی ہے کہ ملائکہ قوائے علم و عدل ہیں تو ان سے منسوب شدہ اعمال میں علم و عدل کی قوتیں کارفرما ہوں گی، جو

وجودی طاقتیں اور وجود کا حصہ ہیں۔ اور شیاطین قوائے جہل وفساد ہیں اس لئے ان سے منسوب شدہ اعمال میں جہل وظلم کی قوتیں کارفرما ہوں گی، جو عدمی قوتیں اور عدم کے حصے ہیں کہ جہل وظلم کی حقیقت ہی عدم العلم اور عدم العدل ہے، پس نیکی اور بدی کی فعلی صورت یکساں ہوتی ہے، صرف نسبت کا فرق ہوتا ہے جس سے وہ وجودی اور عدمی کہلاتی ہے۔

مثلاً نکاح وسفاح یعنی مباشرتِ حلال اور زنائے حرام کی صورت اور فعل کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں، فرق اگر ہے تو صرف حقیقت اور نسبت کا ہے کہ نکاح میں علم حق، نام حق، اذنِ حق اور عدلِ الٰہی کی کارفرمائی ہوتی ہے تو وہ جائز اور ثابت قرار پاتا ہے اور زنا میں جہل نفس، ظلم نفس اور ممانعتِ حق کی کارگزاری ہوتی ہے اس لئے وہ ناجائز، ناروا اور ناحق کہا جاتا ہے، جس میں ساری نسبتیں عدم اور نفی اور سلب کی لگ جاتی ہیں۔ لوٹ مار اور احرازِ غنیمت میں صورتاً کوئی فرق نہیں صرف نسبت کا فرق ہے، غنیمت اجازتِ حق سے ہے اور لوٹ کھسوٹ تقاضائے نفس سے، حق منبع علم ہے اور نفس منبع جہل۔ اس لئے لوٹ میں جہالت وظلمت کی کارگزاری ہوگی اور غنیمت میں علم وعدل کی۔ اول شیطانی داعیہ سے صادر ہوگی اور ثانی ملکی داعیہ سے۔

اخلاقی سلسلوں میں وقار اور کبر میں بظاہر کچھ فرق نہیں لیکن فرق ہے تو صرف نسبت کا ہے، وقار اور خودداری اطاعتِ حق سے ہوتی ہے جس سے اس میں تواضع اور فنائیت رچی ہوئی ہوتی ہے اور کبر وانانیت مقابلۂ حق ہے، جس سے اس میں نخوت ورعونت اور معارضۂ حق بسا ہوا ہوتا ہے، پہلی چیز عالمانہ ہوگی جس کا مأخذ ملائکہ ہوں گے جن کی فطرت ہی لَایَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ ہے، دوسری چیز جاہلانہ ہوگی جس کا مأخذ شیاطین ہوں گے جن کی جبلت ہی وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا ہے۔ تواضع اور ذلتِ نفس کی صورتوں میں کوئی فرق نہیں، فرق ہے تو نسبت کا ہے کہ تواضع میں کسرِ نفسی لوجہ اللہ ہوتی ہے اور ذلتِ نفس میں لوجہ الخلق، اول مثبت اور وجودی چیز ہے کہ امر ثابت سے ثابت ہے اور ثانی منفی اور عدمی چیز ہے کہ خلافِ امر ہے اور ناحق ہے۔

بہرحال نیکی اور بدی یا مسلمانہ اور کافرانہ عمل میں صورت اور نوعیت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ صرف نسبتوں کا فرق ہوتا ہے جن سے ملکی اعمال حق اور ثابت اور اصلِ حقیقی سے جڑے

ہوئے اور ایک مضبوط کلمہ ہوں گے اور ان میں علمِ الٰہی اور علم ملائکہ کی روشنی کارفرما ہوگی اور شیطانی اعمال ناحق، بے اصل یعنی باطل اور اصلِ حقیقی سے کٹے ہوئے اور ایک بے استقرار کلمہ کی طرح ہوں گے جس کی کوئی جڑ بنیاد نہ ہو، اور ان میں جہالتِ نفس اور تلبیسِ شیطانی یعنی جہل بسیط اور مرکب دونوں کارفرما ہوں گے۔

مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ. وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيْثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيْثَةِ ۣ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْاَرْضِ مَالَهَا مِنْ قَرَارٍ۔

اس لئے یہ بھی قدرتی چیز ہے کہ وجودی اعمال کر کے آدمی وجود سے قریب ہوگا اور عدمی اعمال کر کے عدم اور سلب سے قریب ہوگا، اور ساتھ ہی پھر نوع کا عمل اپنی اصل میں انبساط اور پھیلاؤ بھی پیدا کرے گا۔ پس انسان کی یہ بدکاریاں اور عدمی حرکتیں جب کہ انسانی کائنات کی انفسی جہالت یعنی اس کے قوائے وہم وشک یعنی شیاطین سے قریب ہوں گی تو انہیں سے مدد ملے گی اور ان میں انبساط پیدا ہوگا گویا ان بدعملیوں کے صدور میں انسان کی اندرونی اور بیرونی شیطنت یا خارج وداخل کی عدمی قوت متحد ہو جائے گی تو طبعی طور پر یہ بدکار انسان اپنی جبلت سے قریب ہوتا رہے گا، جس کا مخزن خود اس کا عدمی الاصل نفس ہے اور یہی عدمی جبلت یا نفسانیت پھیلتی اور جڑ پکڑتی رہے گی، اور ظاہر ہے کہ اپنے نفس کی داخلی عدمی جبلت سے قریب ہو کر وہ طبعاً کائنات کی خارجی عدمی جبلت سے ملحق ہو جائے گا جس کے خزانے یہ قوائے جہل وظلم شیاطین ہیں، کیونکہ انسانیت کی نفسانیت وجہالت کا مخزن یہی شیاطین ہیں جن کے فیض سے عالم میں عدمِ علم اور عدمِ عدل کی فراوانی ہے۔

گویا ان عدمیات یعنی عدم العلم اور عدم العدل کے پیاپے استعمال اور دوامی مزاولت سے اس کا شمار ہی انجام کار شیاطین میں سے ہو جائے گا جو ان عدمیات کے خزانے ہیں اور اس طرح یہ عدم پسند انسان اپنے عدمِ فناء وہلاک کو خوب مستحکم بنا لے گا اور وجودی خزانوں اور علم وعدل کے مخزنوں یعنی ملائکہ سے بعید تر ہو کر وجود سے دور اور نجات وفلاح سے کلیۃً بیگانہ ہو جائے گا، جس سے یہ ضرور واضح ہو گیا کہ معصیت کی حقیقت مخزنِ علم وحقیقت سے دور ہے یعنی بعد عن اللہ ہے، اور طاعت کی حقیقت اس مخزنِ جود و وجود سے قرب یعنی تعلق مع اللہ ہے۔

اب ان مصائب کے ورود کی کیفیت بھی اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے گی کیونکہ اس آفاقی جہان میں بھی ورودِ مصائب کی وہی نوعیت ہے جو عالمِ انفس میں ہوتی ہے، یعنی جس طرح وہاں کسی فساد زدہ عضو کے فساد اور سلبِ صحت کا شعور بواسطۂ قلب سب سے پہلے قوائے ادراک اور حواسِ خمسہ کو ہوتا تھا، اور ان کے واسطہ سے تمام اعضاءِ بدن باشعور بن کر اس فساد کی اذیت محسوس کرتے تھے اور پھر اس کے دفعیہ کی ہمت باندھتے تھے ایسے ہی اس کائناتِ آفاق میں بھی جس حصۂ عالم یا جس طبقۂ کائنات اور خصوصاً جس انسانی ملت میں فساد آئے گا یعنی جونسی ملت بھی ملائکہ کے علوم سے کٹ کر اور شیاطین جہل وطغیان سے جڑ کر جاہلانہ حرکات اور بے اعتدالیوں پر اتر آئیگی تو اسکا سب سے زیادہ احساس علومِ عرش کے واسطہ سے عالم کے انہی قوائے ادراک وشعور یا مخفی حواس ملائکہ کو ہوگا۔

پھر جس طرح کسی بھی عضو کی بری حرکتوں پر خود انسان کا ضمیر اور عالمِ قلب اندر سے ملامت کرتا اور دماغ منقبض اور مکدر رہوتا ہے گو جاہل نفس خوش ہوتا ہے، اسی طرح عالم کے یہ قوائے علم وعقل ملائکہ علیہم السلام فساد زدہ ملت پر ملامت کرتے ہیں اور اس سے منقبض اور مکدر ہو کر اس کی ظالمانہ حرکتوں پر جھنجلاتے ہیں، گو قوائے جہل وفساد شیاطین خوش ہوتے ہیں۔ پھر جس طرح عالمِ انفس کے یہ قوائے احساس علم وعقل نفس کی بدکاریوں سے خود متنفر ہوتے ہیں اور اسی رشتۂ احساس کے اشتراک سے دوسرے اعضاء میں بھی اس فاسد عضو کی طرف سے نفرت پھیلا دیتے ہیں جیسے گلے سڑے ہاتھ کو آنکھ بھی نفرت سے دیکھتی ہے، دل بھی گھٹتا ہے، کان بھی اس کی بات سننا نہیں چاہتے، دوسرے اعضاء بھی اس کے چھو دینے سے پرہیز اور گریز کرتے ہیں اور اسی عمومی نفرت سے تمام اعضاءِ بدن کی ہمت اس کی اصلاح پر اور بعد مایوسی اس کے استیصال پر متوجہ ہو جاتی ہے، ورنہ اگر یہ نفرت بذریعہ حواس عام نہ ہو تو کسی عضو میں جذبۂ اصلاح بھی پیدا نہ ہو، ایسے ہی عالمِ آفاق کے حواس یعنی ملائکہ پہلے کسی فساد زدہ ملت اور جرائم پیشہ قوم سے متنفر ہوتے ہیں اور پھر اس احساس کے عموم واشتراک سے یہ تنفر تمام اعضاءِ کائنات میں درجہ بدرجہ پھیلا دیتے ہیں، دریا کی مچھلیاں، پہاڑوں کے پتھر، صحراؤں کے جانور اور بستیوں کے انسان سارے ہی اس قوم سے متنفر ہو جاتے ہیں اور جس طرح انسانی دماغ بدنی فساد کی اصلاح وتدارک پر خود اسی بدن کے اعضاء کو متوجہ اور مسلط کرتا تھا اور

اسی رشتۂ احساس کے اشتراک سے بدن کے ہر جز وکو گویا الہام کرتا تھا کہ وہ اس فاسد عضو کا تدارک یا استیصال کریں، اسی طرح اس آفاقی کائنات میں بھی فساد زدہ ملت اور جرائم پیشہ قوم کے معالجہ وتدارک یا استیصال کے لئے کائنات کے وہ قوائے ادراک یعنی ملائکہ جن کو عالم کا دماغ کہنا چاہیئے اسی کائنات کے ان متنفر اجزاء واعضاء کو فساد زدہ جز و پر مسلط کرتے ہیں، اور باندازِ جرائم مجرموں کو ان جرائم کا بھگتان کراتے ہیں۔ کبھی اس رشتۂ شعور واحساس کے اشتراک کے سلسلہ سے کسی دوسری قوم کے دل میں اس مجرم قوم کی طرف سے نفرت وحقارت کے جذبات بھڑکا کر اس میں شجاعت واولوالعزمی کے جذبات بھر دیتے ہیں، یہ قوم مردانہ وار مجرم قوم پر حملہ آور ہو جاتی ہے اور اسے قتل وغارت کر کے اس کے جرائم کا بھگتان کرا دیتی ہے۔ ظالم قوم ختم ہو جاتی ہے اور غالب قوم اس کی جگہ لے لیتی ہے جیسے ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ کو آپریشن سے کاٹ ڈالتا ہے۔

وَاِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُوْنُوْآ اَمْثَالَكُمْ ۝ (القرآن الکریم)

اور اگر تم نے روگردانی کی تو اللہ تعالیٰ تمہارے سوا ایسی قوم لائے گا جو تمہاری طرح نہیں ہوگی۔

کبھی عضوِ ماؤف کی طرح مجرم قوم کے لئے بندھن تیار ہوتا ہے اور حملہ آور قوم کے ذریعہ سے اسے غلامی اور اسیری کے قید وبند میں جکڑ دیا جاتا ہے تاکہ وہ ناپاک مادہ جو جرائم کو مدد پہنچا رہا تھا اس قوم میں سوخت ہو جائے اور یہ رجوع کر کے اپنے اوپر مالک الملک کو رجوع کرنے اور توجہ فرمانے کا موقعہ دے، اور اس طرح اپنا کھویا ہوا اقتدار واپس لے سکے، جیسے ایک ہاتھ پر دوسرے ہاتھ سے جکڑ کر اور پٹی باندھ کر اسے شل کر دیتے ہیں اور اچھا ہونے کے بعد کھول دیتے ہیں اور وہ آزاد ہو جاتا ہے جس کو بسلسلۂ احوال بنی اسرائیل فرمایا گیا:

عَسٰى رَبُّكُمْ اَنْ يَّرْحَمَكُمْ وَاِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا. (القرآن الکریم)

عنقریب تمہارا پروردگار تم پر رحم کرے گا اگر پھر تم فساد کی طرف لوٹے تو ہم تمہاری سزا کی طرف لوٹیں گے (جیسے بختِ نصر کے ذریعہ تمہیں غلامی اور اسیری کا مزہ چکھایا)۔

پھر پہلی چیز بسلسلہ مشرکین مکہ فرمائی گئی:

وَاِنْ تَنْتَهُوْا فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَاِنْ تَعُوْدُوْا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئًا

وَّلَوْ كَثُرَتْ وَاَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُؤْمِنِيْنَ.

اور اگر تم (جھگڑے فساد اور مقابلہ اہل ایمان سے) رک گئے تو تمہارا بھلا ہے اور اگر تم پھر (فساد کی طرف) لوٹے تم ہم بھی تمہاری سزا اور شکست و ذلت کی طرف لوٹیں گے۔

غرض بنی آدم کو بنی آدم پر بالہام مسلط کر دیا جاتا ہے اور اس طرح ایک مجرم قوم اپنی غیر معمولی طاقت اور اعلیٰ ترین وسائلِ زندگی مثل کثرتِ تعداد، کثرتِ اموال، کثرتِ سامانِ حرب، کثرتِ رسوخ، کثرتِ رقبات اور کثرتِ تعلقات وغیرہ کی وجہ سے کسی دوسری قوم کے بس کی نہیں ہوتی اور اس کی تعزیر کے لئے خود اپنی نوع کے اعضاء اس پر تسلط نہیں پا سکتے تو یہی قوائے ادراک ملائکہ اسی شعور عام کے سلسلہ سے جو ان کے توسط سے کائنات کے جز و جز و میں پھیلا ہوا ہے، کائنات کے کسی بھی جز و کو اپنے تکوینی الہام سے ابھارتے ہیں، وہ اس قوم پر مسلط ہو کر اسے اس کی بے اعتدالی کا مزہ چکھا دیتا ہے۔ کبھی تیز آندھیوں سے ان کی عالیشان بلڈنگیں زمیں برد ہو جاتی ہیں جس کے نیچے دب کر قوم کے مجرم ختم ہو جاتے ہیں اور باقی ماندہ افراد کا دل دہل کر دماغ درست ہو جاتا ہے، جیسا کہ قومِ لوط کا حشر ہوا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عالمِ انفس میں کسی وقت کثرتِ جرائم سے مجرم کا دل ہل جائے، اختلاج شروع ہو جائے اور اندرتن بدن میں ہوا کی درآمد برآمد تیز ہو کر سانس اکھڑ جائے جس سے ہلاکت واقع ہو جائے۔

ظاہر ہے کہ دل کا جرائم کے بعد دہلنا اسی احساس کی بناء پر ہوتا ہے جو حواسِ انسانی پیدا کرتے ہیں اور اس طرح یہ قوائے احساس یعنی حواسِ خمسہ ہی اس اندرونی آندھی کی آفت کو جو سانس کی دھونکنی کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے نفس پر مسلط کرتے ہیں، ایسے ہی یہ بیرونی قوائے احساس بیرونی ہوا کو طوفان باد کی صورت میں حرکت دے دیتے ہیں جس کی تیزی سے عالم کے اعیان ہل جاتے ہیں، کبھی ہوا میں طوفان تو نہیں آتا مگر یہی قوائے ادراک اس میں سمیت پیدا کر کے وباؤں اور مہلک امراض کی شکل پیدا کر دیتے ہیں جس سے مجرم قوم کی بستیاں اجڑ جاتی ہیں اور ان کے گھروں کو تالے لگ جاتے ہیں، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی مجرم کے کسی خاص نوعیت کے جرم مثل حرام غذاؤں کے مسلسل استعمال سے رفتہ رفتہ معدہ میں عفونت پیدا ہو کر اس سے متعفن خون بنے اور اس سے ویسی

ہی زہر آلود روحِ ہوائی پیدا ہو اور بجائے حیات کے یہی روح ممات کا سبب بن جائے اور کائناتِ بدن کے سارے ہی اجزاء واعضاء اجڑ جائیں۔

ایسے ہی جب کوئی ملت مسلسل حرام خوریوں میں مبتلا ہو کر معدے کو فاسد کر لے جس سے اس کی روحِ ہوائی فاسد ہو جائے تو وہی باہر کی آب وہوا جو صاف تھی اس خاص قوم کے حق میں وبائی ثابت ہو اور اس کے اندرونی فساد کو ہمہ گیر بنا کر اس کی جماعتی موت کا سبب بن جائے۔ پس یا تو اس احساسِ کلی کے واسطے سے پہلے آب وہوا میں سمیت آجائے اور وہ مجرموں کے لئے تعزیر ثابت ہو اور یا احساسِ جزئی کے ذریعہ سے شخصی آب وہوا مسموم ہو اور اس کے لئے بیرونی آب وہوا مزید اشتعالِ سمیت کا سبب بن جائے اور کسی نہ کسی طرح یہ ہوا خواہ بصورتِ طوفان یا بصورتِ وبا مجرم قوم کے لئے ذریعۂ ہلاکت ثابت ہو، جیسے طوفانِ ہوا سے قومِ عاد کا برا انجام ہوا اور وبائے طاعون سے قومِ موسیٰ کا ایک بڑا طبقہ ہلاک کیا گیا، کبھی یہی قوائے ادراک (ملائکہ) خود ہی اپنی شدید آواز کی جھڑکی سے جو شدید گرج سے بھی زیادہ ہولناک ہوتی ہے مجرموں کے کلیجے ہلا کر انہیں ختم کر دیتے ہیں، جیسا کہ قومِ ثمود کا انجام ہوا۔

یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی مجرم اپنے ہی کسی جرم کی شدت کا احساس کر کے روحی اضطراب سے ایک چیخ مارے اور دم توڑ دے۔ ظاہر ہے کہ یہ مہلک چنگھاڑ احساسِ جرم کے غلبہ سے ہوتی ہے جس کو یہی حواس محسوس کراتے ہیں، اگر احساس نہ ہوتا تو چیخ نہ نکلتی۔ پس بلحاظِ حقیقت یہ چنگھاڑ ان حواس کی ہوئی گو وہ صورت حسی کے پردہ میں نمایاں ہوئی، ایسے ہی کائنات کے یہ حواسِ کائنات ملائکہ اپنے شدتِ احساس کی بدولت خود ہی کوئی مہلک چنگھاڑ لگاتے ہیں جو حسی صورت کے پردہ میں ہوتی ہے اور اس سے کائنات کا یہ مجرم جزو ختم ہو جاتا ہے، کبھی یہی ملائکہ اسی عمومِ احساس سے کرّۂ زمین کے نفس میں مجرموں کے حد سے گذر جانے کا احساس پیدا کرتے ہیں جس کی شدت سے زمین شق ہو جاتی ہے۔ بعینہٖ اسی طرح جیسے ایک مجرم انسان کا خود اپنے جرم کے احساس سے کلیجہ پھٹ جائے اور وہ مر جائے، حالانکہ جرم کلیجہ کے ذریعہ نہیں واقع ہوا بلکہ دوسرے عضو سے صادر ہوا ہے لیکن جب کہ تمام اعضاء کا نفس کلی ایک اور ادراک واحساس کا مخزن ایک ہی ہے تو باوجود ہاتھ کے مجرم ہونے

کے پھٹتا کلیجہ ہی ہے۔ اسی طرح کائنات کا ایک جزو (مجرم قوم) جرائم کرتا ہے مگر نفس کلی کے ایک اور احساس کے واحد ہونے کے سبب جوان ہی ملائکہ علوم کے واسطہ سے ہوتا ہے زمین یا آسمان پھٹ جاتا ہے یا مجرم قوم دھنس جاتی ہے، جیسے کہ قارون دھنس گیا یا آسمان کے ٹکڑے اس پر برس پڑتے ہیں جیسے قومِ لوط پر پتھر برسے، پھر کبھی یہی ملائکہ ادراک اس مجرم قوم کے خلاف پانی کے نفس میں ہیجان پیدا کر دیتے ہیں اور طوفانِ آب و باراں سے قومیں ہلاک ہو جاتی ہیں جیسے کسی مجرم انسان کے جرائم کی خاص نوعیت کے سبب اس مجرم کے نفس میں اس درجہ انفعال پیدا کر دیں کہ اس کا اندرونی پانی ہیجان میں آ کر پسینہ کی صورت میں بہنا شروع ہو جائے اور ٹھنڈے پسینے آ آ کر بالآخر نفس کو ختم کر دے۔ پس انفس میں یہ طوفانِ آب درحقیقت حواس کا اٹھایا ہوتا ہے ورنہ ظاہر ہے کہ جرم پانی کے خزانے نے نہیں کیا تھا بلکہ دوسرے اعضاء نے کیا تھا مگر حواس کے ذریعہ کا خوف غلبہ جب نفس پر ہوا تو اس نے جرم کی خاص نوعیت سے ایسا انفعال پیدا کیا کہ اندرونی پانی کو حرکت ہوئی نہ کہ حرارت کو۔

اسی طرح یہ کائنات کے حواس بعض خاص جرائم کی نوعیت سے نفس کلی میں ہیجان پیدا کر کے کائنات کے پانیوں میں حرکت پیدا کر دیتے ہیں جس سے وہ مجرم قوم دریا برد ہو جاتی ہے جیسے فرعون اور قومِ نوح کا انجام ہوا۔ یہی کیفیت دوسرے عناصر اور موالید کی سمجھ لینی چاہئے، قرآن عزیز نے ان ہی سزاؤں کو جو مجرم اقوام پر ان کے ظالمانہ اور جاہلانہ افعال کے سبب آفاقی عناصر و موالید کے ذریعہ مسلط کی گئیں اپنے کلامِ معجز نظام میں ارشاد فرمایا:

فَكُلًّا اَخَذْنَا بِذَنْبِهٖ فَمِنْهُمْ مَّنْ اَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ اَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْاَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ اَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلٰكِنْ كَانُوْٓا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ.

تو ہم نے ہر ایک کو اس کے گناہ کی سزا میں پکڑ لیا۔ سو ان میں بعضوں پر تو ہم نے تند ہوا بھیجی اور ان میں بعضوں کو ہولناک آواز نے آ دبایا اور ان میں بعضوں کو ہم نے زمین میں دھنسا دیا، اور ان میں بعضوں کو ہم نے پانی میں ڈبوایا اور اللہ ایسا نہ تھا کہ ان پر ظلم کرتا لیکن یہی لوگ اپنے اوپر ظلم کیا کرتے تھے۔

چنانچہ قومِ نوح کو طوفانِ عام سے عذاب دیا گیا، قومِ فرعون کو بحر قلزم میں غرق کیا گیا، قومِ

شعیب پر آگ کی بارش ہوئی، قومِ عاد کو ہوائے تند کے طوفانوں سے ختم کر دیا گیا، قومِ لوط کی بستیاں الٹ کر پتھر برسائے گئے، قارون کو مع اس کی بلڈنگوں اور سرمایہ کے زمین میں دھنسا دیا گیا، نمرود اور قومِ نمرود پر مچھر مسلط کر دیئے گئے، قومِ ابرہہ پر چڑیوں سے مہلک کنکریاں برسا کر ان کے سر توڑ دیئے گئے۔ پھر اسی طرح اطلاع دی گئی کہ مختلف اجتماعی معاصی پر ان ہی عناصر وموالید کے ذریعہ عذاب نازل کیا گیا جیسے بنصِ حدیث ناپ تول کی کمی سے قحط، تنگی اور ظلمِ حکام کی خبر دی گئی، بندشِ زکوٰۃ سے امساکِ باراں کی خبر دی گئی، اور یہ کہ پھر بھی بارش ہوتی ہے تو محض بہائم کی وجہ سے، ہاں اگر ڈھٹائی اس سے بھی بڑھ جائے تو پھر بہائم کی بھی پرواہ نہیں کی جاتی۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے زلزلہ کا سبب پوچھا گیا تو فرمایا کہ جب لوگ زنا کو امر مباح کی طرح بے باکی سے کرنے لگتے ہیں اور شرابیں بکثرت پیتے ہیں اور گانے بجانے میں منہمک ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کو غیرت آتی ہے اور زمین کو حکم فرماتے ہیں کہ ان کو ہلا ڈال، یعنی زلزلہ آ جاتا ہے۔ یہ وہی تغیر اور سلبِ نعمت ہے جس کو اول رسالہ میں ذکر کیا جا چکا ہے، اسی تغیر اور سلبِ وجود کو جو انسان کے اندرونی تغیر سے نمایاں ہوگا قرآن حکیم نے بایں الفاظ ذکر فرمایا:

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ.

یہ بات اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی ایسی نعمت کو جو کسی قوم کو عطا فرمائی ہو نہیں بدلتے جب تک وہی لوگ اپنے ذاتی اعمال کو نہیں بدل ڈالتے۔

اور اس کے بالمقابل افعالِ عدل واعتدال یا طاعتوں سے یہ بلائیں دفع ہوتی ہیں اور ان عناصر وموالید کے راستوں سے برکتیں اتر آتی ہیں جیسا کہ طاعت سے افزونیٔ رزق، آسمان وزمین کی برکتوں، رفعِ کلفت وپریشانی، تسہیل مقاصد، لطفِ زندگانی، افزائش مال، نزولِ باراں، تدارکِ نقصانِ مالی، اضافۂ نعمت، حصولِ راحت واطمینانِ قلب، اولاد تک کا چین وراحت پانا، تکمیل حاجات، بقائے اقتدار وترقی وغیرہ کی خبریں احادیث وآیات میں دی گئی ہیں۔

بہر حال اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وہی عناصر اربعہ آگ، پانی، ہوا، مٹی اور وہی موالید ثلاثہ جمادات، نباتات، حیوانات جو خادم الانسان تھے اور ہمہ وقت اس کی چاکری اور غلامی میں کھڑے رہتے تھے، جب انسان اپنی انسانیت سے گذرنے لگتا ہے اور اس میں فساد آ جاتا ہے تو

وہی اس طرح دشمنِ انسان بن کر اس پر مسلط ہو جاتے ہیں کہ انسان کو ان سے کہیں بھی پناہ نہیں ملتی۔ گویا ان کے نظام میں بھی اس رشتۂ احساس کی عمومیت اور ملائکہ علوم وادراک کی تحریک سے انقلاب برپا ہو جاتا ہے اور طوفانِ بادو باراں، طوفانِ خاک، زلزلہ اور طوفان، ہوا وو با اس انداز میں اٹھتا ہے کہ انسان ہی نہیں اس کے تمام وہ وسائلِ معاش جو جرائم کے وسائل ثابت ہو رہے تھے یعنی مکان اور بلڈنگیں، روپیہ اور پیسہ، کپڑے اور ظروفِ فرش وفروش، کھیتیاں اور باغات، مویشی اور چوپائے، وسائل نقل وحرکت ریل موٹر جہاز اور طیارہ وغیرہ سب ہی ہلاکت اور تباہی کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔ ان وسائلی اشیاء کو سزا دینی مقصود نہیں ہوتی کہ یہ کارخانۂ زندگی میں مقصود بالذات ہی نہیں بلکہ انسانی زندگی کے لئے صرف وسائل کا درجہ رکھتے ہیں، اس لئے نہ سزا کے مستحق ہیں نہ جزا کے، البتہ یہ وسائل جب مجرم انسانوں کے لئے سرمایۂ تنعّم وتعیش اور ذریعہ قساوت وغفلت ثابت ہوتے ہیں اور یہ اربابِ قساوت وغفلت سزا وتعذیب کے مستحق ہو جاتے ہیں تو پھر ان وسائل کو باقی رکھنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی، اس لئے ان ہی مجرموں کے ساتھ تا بحدِ عبرت وضرورت وہ بھی فنا کر دیئے جاتے ہیں، جن کے جرائم کا یہ وسیلہ ثابت ہوئے تھے۔

بہر حال یہ وسائل نہ انعام میں مقصود ہوتے ہیں نہ انتقام میں، بلکہ یہ صرف وہی نوعیت رکھتے ہیں کہ جیسے کسی زانی کو سنگسار کرتے ہوئے اس کے کپڑے بھی پھٹ جائیں تو کپڑوں کی بابت یہ سوال نہ پیدا ہوگا کہ وہ بے قصور تھے انہیں سنگساری میں کیوں پھاڑ دیا گیا، یا بھڑ اور زنبور کو جلانے میں اگر ان کا چھتہ اور انڈے بچے جل جائیں تو چھتہ کے موم اور مادوں کی بابت سوال نہ ہوگا کہ وہ بے قصور تھے، انہیں کیوں جلایا گیا؟ بلکہ عین عدل کہا جائے گا کہ بھڑ اور زنبور نے جس موم اور گھاس پھونس کی مدد سے باطمینان زہر چکانی کر کے ستایا تھا تو اس کی سزا کے وقت یہ سامان بھی نذرِ سزا اور زیرِ آتش آجائے گا اور خلافِ عدل نہ ہوگا۔

اسی طرح طوفان اور وباؤں یا زلزلوں میں مویشیوں کی موت سے ان کے جرم وبے قصوری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جو دہریوں کے ذخیرۂ شکوک وشبہات اور اوہام وخیالات میں اٹھایا گیا کہ یہ وسائل محض سے زیادہ کوئی درجہ نہیں رکھتے۔ پس جب ان کے مقاصد ہی ختم ہو گئے تو ان وسائل کی بقاء کی ضرورت ہی نہ رہی، یا جب وہ وسائل معصیت بن کر نفسانی فرح وسرور کا ذریعہ بنے تو اب

شریکِ عذاب ہو کر اسی مجرم نفس کے وسیلۂ حسرت وقلق کیوں نہ بنیں؟ اور اگر کسی وقت طوفانِ بادوباراں سے صرف مویشی ہلاک ہوں تو یہ بایں معنی عذاب ہے جیسے کسی مجرم کو جرمانہ کی سزا دے کر اس کا مال چھین لیا جاتا ہے تاکہ وہ عبرت پکڑے۔

پس ایسے ہی من اللہ تعزیر ان کے اموال واملاک اور مویشی وغیرہ کسی طوفان وغیرہ کے ذریعہ ختم کر دیئے جاتے ہیں تاکہ وہ غرورِ نفس ٹوٹ جائے جو ان جیسے سامانوں پر دل میں جما ہوا تھا۔ اور اگر یہ بھی مقصود نہ ہو تو پھر جیسے دنیا میں ہر چیز کی موت کے لئے کچھ نہ کچھ اسباب وذرائع پیدا ہوتے ہیں کہ دنیا میں موت وحیات بہر حال کسی حیلہ ہی سے آتی ہے تو مویشی اور چوپایوں کے لئے جیسے کبھی مرض ذریعہ موت ہوتا ہے کبھی کسی دوسرے جانور کا حملہ وسیلۂ موت ہو جاتا ہے، ایسے ہی کبھی کوئی طوفان یا زلزلہ بھی موت کا سبب ہو جاتا ہے جو انسانوں کے حق میں تو ارادی عذاب ہوا اور ان کے حق میں محض طبعی تغیر ہو، جو دنیا کی جبلت کا اصلی جوہر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ تکوینی آفت زلازِل وطوفان وغیرہ کبھی محض طبعی تغیرات ہوتے ہیں جس سے کوئی تعذیب یا تعزیر مقصود نہیں ہوتی، گو ان کے ذریعہ کسی جاندار کو موت بھی آ جائے اور کبھی یہی تغیرات بسلسلۂ عذاب وانتقام اور تعذیب وتعزیر برپا ہوتے ہیں جب کہ من جانب اللہ اس سے تعزیر وعذاب کا ارادہ کیا جائے، ہاں پھر یہ ارادہ کبھی قطعیات سے کھل جاتا ہے جیسے انبیاء کی تصریح اور کتبِ سماویہ کی تنصیص جس میں ان آفات کو عذابِ الٰہی بتایا جائے، یا ان کی علانیہ بددعاء جس کے بعد یہ آفات نازل ہوں اور بطور علم ضرورت کھل جائے کہ یہ طوفان عذاب وانتقام تھا اور کبھی قرائن یا عارفین کے اخبار سے متعین ہو جاتا ہے کہ یہ آفت محض طبعی تغیر نہ تھا بلکہ قہرِ الٰہی تھا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ان ملائکہ ادراک وشعور کا تعلق بوجہ عمومِ احساس وشعور جب کہ ہر ذرۂ کائنات سے ہے، اس لئے جیسے بدنی کائنات میں قوائے ادراک باشارۂ دل بدن کے جس حصہ کو چاہتے ہیں حرکت میں لے آتے ہیں اور جس انداز پر چاہیں ویسی ہی حرکت دے دیتے ہیں، ایسے ہی پورے عالم کے یہ قوائے ادراک یعنی ملائکہ علیہم السلام بایماءِ قلبِ موجودات یعنی عرشِ عظیم اسی احساس وشعور کے اشتراک وعموم سے عالم کے جس خطہ اور جس جزو کو چاہیں ہیجان میں لے آتے ہیں اور اس طرح عالم میں ایک جزو دوسرے جزو پر، ایک طبقہ دوسرے طبقے پر، ایک قوم دوسری قوم

پر، ایک عنصر دوسرے عنصر پر مسلط ہو کر اس کے افراط وتفریط کو ختم کرتا رہتا ہے، تاکہ اس کے نقصان کا تدارک ہو سکے۔

وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ ذُوْ فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِيْنَ.

اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ اللہ تعالیٰ بعضے آدمیوں کو بعضوں کے ذریعہ دفع کرتے رہا کرتے تو زمین فساد سے پُر ہو جاتی لیکن اللہ تعالیٰ بڑے فضل والے ہیں جہان والوں پر۔

نیز یہ بھی کھل گیا کہ جس طرح انسانی جرائم وخیالات کا انسانی دل ودماغ سے تعلق ہے اور محض اس لئے کہ رشتۂ احساس مشترک اور تمام اعضاء کا نفس ایک ہی ہے جس کے تحت میں قوائے ادراک اصلاح وتلافی کا عمل کرتے ہیں، ایسے ہی ان جرائم کا عالم کے مجموعی دل ودماغ ملائکہ سے بھی تعلق ہے اور اسی احساس وشعور کے واسطہ سے ہے جو اس جہان کے جزو جزو میں پھیلا ہوا ہے، اور اس لئے پھیلا ہوا ہے کہ پورے جہان کا نفس کلی بھی ایک ہی ہے جس کے تحت میں یہ ملائکۂ ادراک عالم کے فاسد اجزاء کا معالجہ کرتے ہیں۔ فرق ہے تو صرف یہ کہ اگر جرائم انفرادی ہیں تو بواسطہ قوائے نفس واعضاءِ بدن سزا بھی انفرادی ہوتی ہے اور اگر جرائم اجتماعی اور قومی ہوتے ہیں تو بواسطۂ قوائے عالم واجزاءِ کائنات سزا بھی اجتماعی ہوتی ہے، خواہ خود انسانوں کے تسلط سے ہو یا عناصر وموالید کے غلبہ واستیلاء سے۔

پھر ان عدمی جرائم کے ذریعہ وجود سے بُعد اگر اختیاری افعال کے ذریعہ ہوتا ہے جنہیں ذنوب کہا گیا ہے تو سزا بھی عبرتناک اور ارادی صورتوں سے ہوتی ہے جسے مجرم محسوس کرتے ہیں کہ یہ ہماری فلاں حرکت کی پاداش ہے، اور اگر جرائم تکوینی ہیں گو ارادی افعال سے بھی ہوں مگر طبعیاتی رنگ کے ہوں جیسے فسادِ اعضاء، فسادِ جماد ونبات یا فسادِ حیوانات، جنہیں عیوب کہا گیا ہے تو اس کا تدارک بھی تکوینی ہی رنگ میں ہوتا ہے، جسے لوگ سزا وجزا سے تعبیر کرتے ہیں، بلکہ طبعی اور مادی تغیرات کہتے ہیں۔ سو ان طبعی تغیرات میں اگر موت وحیات اور وجود وعدم کی کشمکش ہوتی ہے اور اس میں دنیا کا کوئی حصہ گرتا ہے اور کوئی ابھرتا ہے، ایک چیز بگڑتی ہے اور دوسری اس سے بنتی ہے تو یہ حقیقتاً نہ کوئی مصیبت ہے نہ کوئی آفت، بلکہ یہ اس عالم کی ایک طبعی اور جبلی حرکت ہے جو مجموعۂ عالم کی زندگی

کی علامت ہے، یہاں وجود و عدم کی آمیزش اور کشمکش سے تنازع للبقاء کا اصول جاری ہے اور بقاءِ اصلح کا عمل کارفرما ہے، کمتر اپنی ہستی قربان کرتا ہے تو برتر کی بقاء ہوتی ہے، بیج پھٹے پھولے گا جو اس کے حق میں فناء ہے تو اسی سے درخت ابھرے گا جو اس کے حق میں حدوث و بقاء ہے۔ زمین کے اجزاء فنا ہوں گے تو نبات لہلہائیں گے جو ان کے حق میں حیات ہے۔ نبات اپنا حلیہ بگاڑ کر اور گویا مٹ کر جانداروں کے پیٹ میں پہنچیں گی تو حیوانات کے چہروں پر خون کی سرخی دمکے گی۔

طوفانِ آب و دریا آئیں گے یعنی پانیوں کا سکون پامال ہوگا تو میدانوں کا خس و خاشاک صاف ہوگا اور ان کی گندگی کٹ کران کی ستھرائی کا وجود قائم ہوگا۔ حیوانات کے نفوس قربان ہوں گے تو انسانوں کے بدنوں میں جان آئے گی، کم ترین انسان جانیں دیں گے تو برترین انسانوں کا اقتدار قائم ہوگا۔ غرض ایک کی فنا دوسرے کی بقاء ہے، ہر اعلیٰ کے لئے ادنیٰ وسیلۂ بقاء ہے بشرطیکہ خود فنا ہو۔

پس یہ عالم تنازع للبقاء کے اصول پر قائم ہے، یہاں عدم سے وجود اور وجود سے عدم روز کا قصہ ہے۔ اگر یہ عالم وجودِ محض ہوتا تو ہر چیز خود اپنے وجود سے قائم رہتی نہ کہ دوسرے کو فنا کر کے اس سے وجود چھینتی، اور اگر عدمِ محض ہوتا تو کوئی چیز چیز ہی نہ ہوتی کہ چھین جھپٹ یا بقاء کا سوال ہوتا، لیکن جب کہ عالم وجود و عدم سے مخلوط ہے اور اس میں بھی پھر عدم اصل ہے اور وجود عارضی ہے تو قدرتی طور پر وجود کا آتے اور جاتے رہنا، چھنتے اور ملتے رہنا ہی اس کائنات کی جبلت کا تقاضا ہوگا جیسا کہ واضح ہوا۔ تو گویا اس عالم کی ذاتی جبلت اور ذاتی خاصیت ہی مصیبت ثابت ہو جاتی ہے، اس صورت میں ان تکوینی تغیرات یا تشریعی منہیات کو تنگ دلی سے دیکھنا اور اس پر طعنہ زن ہو کر انہیں وجودِ خداوندی کے انکار کا ذریعہ بنانا، اپنی حقیقت سے جاہل رہنا اور عالم کی بنیادوں پر اپنی ناواقفیت اور ناواقفی کے ساتھ اپنی حماقت کا اعلان کرنا ہے۔

بہر حال دنیا کے اجزا میں یہ تنازع اور کشاکشی وجود کی درآمد، عطاءِ وجود اور سلبِ وجود میں سلبِ وجود کی جہت جہاں مصیبت ہے وہیں وہ تدارک اور معالجہ بھی ہے، اگر یہ مصائب آکر اجزاءِ فاسدہ کی اصلاح یا ان کا استیصال نہ کریں تو پوری دنیا فاسد ہو جائے، گویا حکومتِ خداوندی کی طرف سے یہ دفاعی کارروائی ہے جس کے ذریعہ فساد کا دفعیہ کیا جاتا ہے۔ اسی لئے قرآن حکیم نے اس دفاع اور اس تسلیط اجزاء بر اجزاء کو فضلِ خداوندی بتایا ہے:

وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ ذُوْ فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِيْنَ.

ہاں پھر اگر فساد انفرادی ہے تو تدارک بھی انفرادی ہوگا اور اگر فساد اجتماعی ہے تو تدارک بھی اجتماعی ہوگا۔ اگر فساد تکوینی ہے یعنی محض وجود کی آمد وشد ہے تو اس کا ردِ عمل بھی تکوینی ہوگا اور اگر فساد اختیاری ہے یعنی اختیاری اسباب سے پیدا شدہ ہے جیسے حیوانات کے امراض تو ان کا تدارک بھی اسی نوع کا اختیاری ہوگا، کہ وہ طبعی احساس کے ماتحت کسی مخصوص جڑی بوٹی سے اپنا علاج کرلیں، اور اگر فساد عقلی اور عملی ہوگا جو انسانوں کے ساتھ مخصوص ہے تو اس کا تدارک بھی عقلی اندازوں اور ان ہی اسباب کے ذریعہ سامنے آئے گا جو اسبابِ فساد بنے تھے، کبھی تو خود انسان ہی کے افعال اسی کی مصنوعات اس کا دماغ سیدھا کردیں گی، وہ خود ہی مہلک چیزیں توپ وتفنگ اور گیس و بم بنائے گا اور اپنے کو اس سے اجاڑے گا، اور کبھی انسان پر اس کے ابنائے جنس، دریا، پہاڑ، زمین، آگ، پانی، ہوا وغیرہ مسلط ہو جائیں گی اور کبھی اس پر اس کے ابنائے نوع یعنی بنی آدم مسلط ہو جائیں گے۔ اور اگر فساد بصورتِ معارضۂ شریعت یعنی خلاف ورزیٔ قانونِ الٰہی ہے تو اس کا ثمرہ بھی بصورتِ تعزیر و قہر اور تنبیہ وانتقام ظاہر ہوگا جس کے لئے انفس وآفاق ذریعہ ثابت ہوں گے۔

غرض جرم انفسی ہوتا ہے تو سزا بھی انفسی قویٰ سے دی جاتی ہے اور جرم آفاقی ہوتا ہے تو سزا بھی آفاقی اجزاء سے ملتی ہے۔ عیوب کے دائرہ کا ہے تو طبعی اور عادی تغیرات سے دی جاتی ہے اور ذنوب کے دائرہ کا ہے تو ارادی اور قہری، حتیٰ کہ خوارقِ عادت عوارض سے دی جاتی ہے۔

بہر حال یہ نتیجہ واضح ہوگیا کہ جرائم اور تعزیرات میں مطابقت ومناسبت بھی ہے اور پھر ان میں درمیانی رشتہ جو جرم پر سزا کو مرتب کرتا ہے وہ احساس وشعور کا رشتہ ہے اور مخزنِ احساس وشعور بھی باطنی ہیئات اور مخفی قویٰ ہیں جو نفس میں حواس کہلاتے ہیں اور آفاق میں ملائکہ، وہاں اعراض ہیں اور یہاں اعیان، مگر ان کے مخفی عمل اور ردّ عمل کا ظہور دنیا میں چونکہ ان ہی مادّی وسائل اور عادی اسباب کے ذریعہ ہوتا ہے اس لئے مجرم اقوام کی سزاؤں کی ظاہری صورت تو طبعی تغیرات کی ہوگی مگر حقیقی اصلیت تنبیہات وعبرت ہوگی اور اسی لئے ان سزاؤں کی حسی نسبت ان قویٰ کی طرف ہوگی جو ان

ظاہری وسائل کو حرکت میں لا رہے تھے، کیوں کہ قوتِ باصرہ اگر دیکھنے پر آئے گی تو ظاہری حرکت آنکھ کے پردوں کی ہی ہوگی، قوتِ سامعہ اگر سننے پر آئے گی تو ظاہری حرکت سے کان ہی کھڑے ہوں گے۔

پس سماع وابصار کی ظاہری نسبت تو آنکھ کان کی طرف ہوگی مگر سب جانتے ہیں کہ یہ آنکھ کان محض پردہ ہیں، پس پردہ وہی قوائے سمع وبصر ہیں جو حرکت میں آرہے ہیں، اس لئے سماع وابصار کی حقیقی نسبت ان حواس ہی کی طرف ہوگی۔ ایسے ہی مجرم اقوام پر طوفان زلزلے وبائیں جو کچھ بھی تعزیراً آئیں گے ان کی ظاہری نسبت تو زمین پہاڑ دریا اور ہواؤں کی طرف ہی ہوگی اور ان کے مادی اسباب بھی کچھ نہ کچھ ضرور ہوں گے لیکن حقیقی نسبت ان حواس ہی کی طرف ہوگی جو ان دریاؤں، پہاڑوں اور ہواؤں کے نفوس میں طبعی رنگ سے الہامات کر کے ان کے نفوس اور نفوس کی طبعی صلاحیتوں کو ابھارتے ہیں، اس لئے سطح پرست افراد کو تو ہاتھ پیر آنکھ ناک کان اور آفاق میں زمین پہاڑ ہلتے ہوئے اور شق ہوتے ہوئے نظر آتے ہیں جنھیں ہم مصائب وآفات کہہ کر چلاّتے ہیں، لیکن باطن بیں افراد کو ان کے پردے میں وہ قوائے ادراکیہ حرکت کرتے نظر آتے ہیں جن کی معنوی حرکت سے یہ حسی حرکتیں نمایاں ہوتی ہیں۔

بہر حال اس سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہوگئی کہ انسانوں کی انفسی آفات ہوں جیسے دکھ درد، بیماری، غم والم، فکر وحشت، ذلت ورسوائی وغیرہ یا آفاقی مصائب ہوں جیسے طوفان، زلزلے، وبائیں، لڑائیاں اور تباہیاں وغیرہ، سب انسان ہی کی کرتوت کا نتیجہ ہیں جو انسان ہی سے بصورتِ عمل چلتی ہیں اور انسان ہی کی طرف برے انجام اور آفات کی صورت سے لوٹ آتی ہیں، جن میں کسب کا حصہ تو انسان کا ہوتا ہے اور خلق کا حصہ خالق جل وعلا کا ہوتا ہے۔

پس یہ آفات ومصائب کا سلسلہ کسبِ عبد اور خلقِ رب سے جاری ہے نہ کہ محض طبعیاتی کارخانہ سے، جو بے شعور طبیعت کے بل بوتے پر چل رہا ہے، کہ ظاہر بیں جہلاء اس کی سطح کو دیکھ کر اسے تو مان لیں کہ وہ آنکھوں پر بار ڈال رہی ہے مگر اس کے قوائے باطن اور ان کے بھی اندر قوت القویٰ ذاتِ حق جل مجدہٗ کے وجود کا انکار کر دیں کہ وہ حسی نگاہ کے سامنے نہیں، درحالیکہ ان قوائے باطن کو اور ان کے

واسطے سے قوائے ظاہر کو اسی کا وجود حرکت میں لا رہا ہے۔ بے اس کے یہ نمائش محض بے اصل اور بے وجود ہے، جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔

پس جیسے عالمِ انفس میں جذبۂ قلب کا اشارہ حواس کو جو اس جہان کا ملاءِ اعلیٰ ہے، پھر حواس کا اشارہ قوائے عمل کو جو ملاءِ سافل ہیں، اور قوائے عمل کا اشارہ اعضاء کو ہوتا ہے جو عالمِ شاہد ہے اور جس سے معنوی حرکت سلسلہ بسلسلہ عالمِ حس میں آجاتی ہے اور ہر موطن میں وہاں کے مناسبِ حال پیرایہ اختیار کر لیتی ہے، ایسے ہی تدابیر الٰہی کا الہام عرشِ عظیم (ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْاَمْرَ) ملاءِ اعلیٰ کے ملائکہ کو جو اس عالم کے قوائے علم و عقل یعنی حواس ہیں، ان کا الہام ملاءِ سافل کے ملائکہ کو جو اس عالم کے قوائے عمل ہیں اور ان کا الہام بحر و بر اور ارض و فلک کے نفوس کو جو عالمِ شاہد کے ارکان میں ہوتا ہے، یہ الہام چوں کہ روحانی سلسلہ ہے اس لئے اس کا راستہ کوئی حسی تار یا رشتہ یا ڈورہ نہیں ہو سکتا کہ وہ خود حیات کی جنس سے نہیں، جیسے انسان کے دل کا خیال دماغ میں گھومتا ہے اور کوئی بھی دل سے دماغ تک اس کی آمد و رفت کو نہیں دیکھ سکتا، یا جس طرح دماغی تخیلات آنکھ، کان، ناک تک آتے ہیں جن سے وہ دیکھنے سونگھنے اور سننے پر آمادہ ہوتی ہیں، آج تک کسی آنکھ کے مشاہدہ میں نہیں آئے اور نہ آسکتے ہیں کہ وہ مسموعات یا مبصرات کی لائن ہی کی چیزیں نہیں بلکہ معقولات اور معمولات کے دائرہ کی ہیں، ایسے ہی یہاں بھی عرشِ عظیم کے الہام کا دھاگہ لاسلکی اور برقیاتی رو کا سا دھاگہ ہے جس کو آنکھ نہیں دیکھ سکتی مگر اس کی تاثیر کے یقین کرنے پر مجبور ہے۔ آخر لاسلکی اور ریڈیائی پیغام مشرق سے مغرب تک جاتا ہے اور ضرور ہے کہ اس کے دوڑنے کی کوئی لائن بھی فضاءِ آسمانی میں ہے لیکن وہ خیال کی طرح جاتا ہے اور نگاہ کی طرح آتا ہے اور ان ہی دونوں کی طرح نگاہوں سے اوجھل رہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی نظر نہ آنے کی چیز کا نظر نہ آنا اس کے انکار کی وجہ نہیں ہو سکتی کہ منکروں کو معذور خیال کیا جائے۔

اس لئے اہل بصیرت ان سطحیات سے گذر کر جو منکروں اور دہریوں کی تمام کائنات ہے اور ان کی نمائش میں الجھے بغیر اصل حقیقت تک جا پہنچتے ہیں اور وہ ان سطحی آفات سے ان کی حقیقت اور اس حقیقت سے مجرموں کے جرائم کی حقیقت اور پھر جنایت وعقوبت اور گناہ و سزا کے باہمی ربط کا سراغ

لگا لیتے ہیں۔ پس یہ سطحیات ان کے لئے حقائق سے انکار کا سبب نہیں ہوتیں بلکہ مزید معرفت وبصیرت کا سامان بن جاتی ہیں۔اس کو ذیل کی مثال میں یوں سمجھئے کہ:

جیسے ایک مجرم کی لاش تختۂ دار پر لٹکی ہوئی دیکھ کر چند آدمی اس کی موت کی علت کے بارے میں تبادلۂ خیال کریں کہ اس مصلوب کی موت کیسے واقع ہوئی؟ ایک ظاہر بیں کہے کہ اس کی موت کا واحد سبب یہ گلے کا پھندا ہے جو گردن میں پھنسا ہوا آنکھوں سے نظر آرہا ہے، بس اسی سے دم گھٹ کر یہ مصلوب شخص مرا ہے۔ دوسرا کہے کہ یہ محض ظاہر پرستی ہے، اصل میں موت کا سبب یہ تختہ ہے جو پاؤں کے نیچے سے کھینچ لیا گیا ہے، اس کے پاؤں تلے سے نکل جانے سے پھندا گلے میں پھنسا ہے جس سے دم گھٹ کر موت واقع ہوگئی ہے۔ خود پھندا براہِ راست موت کا سبب نہیں۔ تیسرا کہے کہ یہ بھی محض سطح پرستی ہے، موت کا اصل سبب نہ پھندا ہے نہ تختہ، بلکہ وہ بھنگی (جلاد) ہے جس نے تختہ اس کے پیر کے نیچے سے کھینچا اور اس طرح پھندا پھنسنے سے بالآخر جان نکل گئی۔ چوتھا کہے کہ یہ بھی ظاہر بینی ہے، اصل میں موت کا سبب نہ پھندا ہے نہ تختہ ہے نہ بھنگی ہے بلکہ مجسٹریٹ کی ناخوشی اس کا غضب آمیز حکم ہے، جس سے بھنگی نے مجبور ہو کر تختہ کھینچا اور اس سے پھندا پھنسنے کی نوبت آئی اور اس سے موت واقع ہوئی۔ پانچواں کہے کہ یہ بھی ایک طرح کی ظاہر پرستی ہی ہے، موت کا بنیادی سبب مجسٹریٹ بھی نہیں بلکہ فی الحقیقت اس پھانسی زدہ مجرم کا جرمِ قتل ہے جس سے مجسٹریٹ ناخوش ہوا، اس ناخوشی سے پھانسی کا حکم چلا، اس حکم سے بھنگی آمادہ ہوا اور اس نے تختۂ دار کھینچا، تختہ ہٹنے سے پھندا گلے میں پھنسا اور اس سے موت واقع ہوگئی۔ چھٹا کہے کہ اس میں بھی تھوڑی سی سطحیت ابھی باقی ہے، اگر قتل ہی جرم ہے جو موجبِ پھانسی ہوا ہے تو بھنگی بھی تو پھانسی دے کر اس جرمِ قتل ہی کا مرتکب ہوا ہے، پھر وہ کیوں مجرم نہیں بنا؟ اور اسے پھانسی کیوں نہیں دے دی گئی؟ بلکہ اصلی اور بنیادی سبب یہ ہے کہ مجرم کا یہ فعلِ قتل حق سے نہ تھا بلکہ ناحق تھا، اور اس قانونِ عدل کے خلاف تھا جو ملت کی شائستگی اور تہذیب کے لئے وضع کیا گیا تھا اور جس پر اس ملت کے ہر ہر فرد کا اتفاق تھا۔

پس اس قانون کی خلاف ورزی نے اس مجرم کے فعلِ قتل کو ناحق اور ناجائز بنا دیا جس پر عدمی نسبت لگ گئی اور اسی قانون کی پیروی نے بھنگی کے فعلِ قتل کو حق، جائز اور مثبت بنا دیا جس پر وجود اور

جواز کی نسبت لگ گئی۔ پس مجرم تو قتلِ ناحق کر کے عدم سے قریب تر ہو گیا کیوں کہ یہ فعل اس نے عدم العلم وعدم العدل سے کیا اور بھنگی فعلِ قتل کر کے وجود سے قریب ہوا کیوں کہ اس نے یہ فعل علم اور عدل کے تحت میں انجام دیا، اس لئے اس مصلوب کی موت کا گہرا اور بنیادی سبب قانون کی خلاف ورزی نکلتا ہے نہ کہ پھندا یا تختہ یا بھنگی یا حکمِ مجسٹریٹ یا محض فعلِ قتل۔

پس ان اشخاص میں سے غلط تو کسی نے بھی نہیں کہا لیکن اسباب و مسبّبات کے لمبے سلسلے میں سے تہہ کی بات کو صرف چھٹا آدمی سمجھا ہے اور پہلے پانچ جہاں تک اسباب کے بیان کا تعلق ہے صحیح راہ پر تھے لیکن جہاں تک بنیادی اور گہرے اسباب سے انکار کا تعلق ہے وہ غلط روی اختیار کئے ہوئے تھے۔ پس دہریے جس حد تک مصائب و آفات کے حسی اسباب کا اثبات کرتے ہیں وہ کوئی قابلِ مخالفت چیز نہیں لیکن جہاں تک وہ ان حسیات میں الجھ کر مخفیات کے انکار پر آتے ہیں یہی ان کی کور باطنی ہے کہ اصل وجود کا انکار کر جائیں اور نمائشی وجود کو وجود کہیں جو در حقیقت کوئی اصلی وجود نہیں بلکہ ہم رنگِ عدم ہو کر کالعدم کا درجہ رکھتا ہے، اور اسی لئے رات دن فنا و بقاء، خوبی و خرابی اور تعمیر و شکست کے درمیان رہتا ہے جسے بقائے دوام میسر نہیں۔

بہر حال اس مثال سے واضح ہو گیا کہ مجرم کا جرم ہی اس کی پھانسی اور مصیبت کا اصل سبب ہوا جو در حقیقت قتل نہ تھا بلکہ خلاف ورزیٔ قانون تھا، اس نے کئی اور اسباب کو حرکت دی اور ان کے مجموعہ پر جن میں اصل سببِ باطنی تھا یہ موت کی مصیبت واقع ہوئی۔ نیز اسی مثال سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مجرم کا یہ خلافِ قانون فعل جو اس کے عدمی الاصل نفس کے عدمی تقاضے سے سرزد ہوا، واضع قانون سے بُعد کا ذریعہ ہوا جو اس کی ناخوشی کہی جائے گی، پھر منفذ قانون مجسٹریٹ سے بُعد اور علیحدگی کا ذریعہ ہوا جس نے یہ قانون بالا جماع تسلیم کیا تھا جو ملت کی ناخوشی کہلائے گی، اور نہ صرف ان ذوی العقول نفوس سے ہی بُعد کا ذریعہ اور ان کی ناخوشی کا باعث ہوا بلکہ ان تمام آلات و وسائل سے بھی بُعد کا ذریعہ ہوا جو مجرمِ قتل نے اپنے جرم میں بطور وسائل استعمال کئے تھے جیسے جمادات میں مثلاً لوہا جس کی تلوار یا چھری قتلِ ناحق میں کام آئی، نباتات میں مثلاً لاٹھی نے مظلوم کو ختم کیا یا دستۂ چھری جس نے قاتل کے ہاتھ کو ذبح مظلوم میں مدد دی، یا تختہ دار جس پر مظلوم پھانسی چڑھایا گیا یا پھندا

جس میں مظلوم کا گلا بندھا، اسی طرح معدنیات میں مثلاً روپیہ پیسہ جو قتلِ مظلوم میں صرف ہوا، جس کی طمع میں یہ فعلِ شنیع انجام پایا، یا وہ انسانی نفوس جو اس جرم میں معین ثابت ہوئے وغیرہ وغیرہ۔

پس ان تمام وسائل کا اب خود اس مجرم کے خلاف استعمال میں آنا ان کی بھی طبعی اور تکوینی ناخوشی کہلائے گی اور بلاشبہ اب یہ سب وسائل جَـزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ میں اس مجرم کے خلاف وسائل بن کر کھڑے ہو جائیں گے جس نے قانونِ عدل وعلم کے خلاف ناجائز فائدہ اٹھایا۔ چنانچہ اس مجرم کی پھانسی کے لئے جمادات نے پھانسی گاہ پیش کی، نباتات نے تختہ دار پیش کیا، معدنیات نے تختہ سازی کے لئے لوہا پیش کیا، سونے چاندی کے معدن نے مجسٹریٹ اور بھنگی کی تنخواہوں کے لئے روپیہ پیسہ پیش کیا، جانداروں نے حکم پھانسی کے لئے مجسٹریٹ اور تعمیل پھانسی کی فراہمی کے لئے اپنی خدمات پیش کیں، دنیا نے عدل وانصاف کا نام لے کر اسے سراہا اور اپنا اعتماد پیش کیا۔

غرض دنیا کی کوئی نوع باقی نہیں رہی جس نے اپنی اپنی نوعیت سے اس مجرم کے خلاف اپنے کو پیش نہ کیا ہو، حتیٰ کہ خود اس مجرم کا نفس بھی خود اپنے سے ناخوش ہو گیا، یعنی اس کے ضمیر نے بھی اس پر نفریں وملامت کی، جس سے صاف واضح ہے کہ ایک مجرم سے صرف ایک ہی جرم سرزد ہونے پر ساری ہی کائنات کی اجناس وانواع مجرم کے خلاف شمشیر برہنہ بن جاتی ہیں اور اسے کسی نوع کے دامن میں بھی پناہ نہیں ملتی۔

تو پھر آپ ہی غور کیجئے کہ انسانی ملتیں اجتماعی طور پر جب بحر وبر میں فساد پھیلانے لگیں، ایک جرم نہیں بلکہ سارے ہی قبیح جرائم کی مرتکب ہوں اور نہ صرف اتفاقی ارتکاب کے ساتھ بلکہ بطور خود اور خصلت کے جرائم اس کی طبعیتِ ثانیہ بن جائیں، بے اعتدالیوں اور جاہلانہ حرکات کے غلبہ میں نہ عدل کا پاس ہو نہ علم کا بلکہ مسرفانہ انداز سے خلافِ منشاءِ قانونِ فطرت تمام اجزاءِ کائنات سے ناجائز منافع حاصل کرنے میں جری ہو جائیں، جن میں نہ حدود کی رعایت باقی رہے نہ عقلی قیود وشروط کی، گویا دنیا کی ساری طاقتوں کو بہ جبر وتسلط شریکِ جرم بنالیں اور اس طرح قانونِ عدل کا سارا انظام درہم برہم ہو کر افراط وتفریط کا بازار گرم ہو جائے، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ کائنات کے جزو جزو میں نارضائی (ناخوشی) کی لہر نہ دوڑ جائے اور دنیا کے ذرہ ذرہ کو اس مجرم سے بُعد اور نفرت نہ ہو؟ اور ظاہر

ہے کہ ان اشیاء کا یہ سطحی وجود جب کہ محض نمائشی وجود ہے اصل نہیں، اصل وجود ان کا باطنی حصہ ہے، تو ظاہر ہے کہ نارضائی اور نفرت کی کیفیات ان کے باطنی وجود میں ہی آسکتی ہیں نہ کہ سطحی نمائش میں، اور باطنی وجود کا اعلیٰ ترین حصہ ہی شعور وادراک ہے جو عالم کے قوائے شعور وادراک یعنی ملائکہ کے واسطے سے پورے عالم میں پھیلا ہوا ہے، جس سے اس ساری کائنات کا وجود واحد ہو گیا ہے۔ اس لئے اس عدم دوست مجرم سے یہ نفرت بواسطۂ ملائکہ ان تمام اجزاءِ کائنات میں پھیل جانی چاہئے جہاں جہاں وجود پھیلا ہوا ہے، جیسے کسی پانی کے بھرے ہوئے حوض میں کنارے پر اگر کوئی پتھر آگرے جو پانی کی جنس سے نہیں اور پانی اسے ڈبانے یا باہر پھینک دینے کے لئے ایک دم حرکت میں آجائے تو اس کنارے کی لہر دوسرے کنارے تک جا پہنچے گی، سارے پانی میں تلاطم بپا ہو جائے گا اور اس پتھر کے خلاف ہر طرف سے پانی میں جوش وخروش اور تموج شروع ہو جائے گا۔

اسی طرح اس وجود کے دریا میں جو واحد اور متصل واحد ہے، اگر کوئی عدمی شئے مثل عدمی خلق، عدمی فعل یا مطلقاً کوئی عدمی تغیر جو نہ وجود کی جنس سے ہو اور نہ اس کی طرف منسوب ہو، دخیل ہو جائے اور بالفاظِ واضح جب کوئی ملت بگڑ جائے اور اپنے وجودی کمالات کو کھو کر عدمی نقائص سے ملوث ہو جائے، عدمی افعال بدکاری، نشہ بازی، ہوس رانی اور ظلم وستم وغیرہ نیز عدمی اخلاق حرص وحسد اور بخل وکبر وغیرہ اس کی خو بن جائیں تو بلاشبہ دریائے وجود میں ناخوشی کی لہریں اٹھنے لگیں گی اور دائرۂ وجود کی ہر موجود شئے طبعی انداز میں بالہامِ ملائکہ گویا اس پر تل جائے گی کہ اس مجرم قوم سے اپنے وجودی منافع منقطع کر لے اور اپنے عدمی نقائص سے اسے اذیت پہنچا کر تعزیر دے۔

آسمان اپنی وجودی برکت روک لے گا تو بارش کے منافع رک کر امساکِ باراں کا نقصان اس قوم کے لئے رہ جائے گا، جس سے قحط سالی رونما ہو گی۔ زمین اپنے سکون وقرار کے منافع کو روک لے گی تو اس کی بے قراری کے نقائص اس قوم کے سامنے آئیں گے جس سے زلزلے نمایاں ہوں گے۔ پہاڑ اپنی ہیئتِ ترکیبی یا اتصال وملاپ کو ضبط کر لیں گے تو ان میں شق اور پھٹن کی آفات نمایاں ہوں گی جو اس قوم کے حق میں مصیبت بنیں گی۔ ہوا اور پانی اپنی لطافت کو روک لیں گے تو اس قوم کے لئے آب وہوا کی کثافت رہ جائے گی جس سے بیماریاں اور وبائیں پھیلیں گی۔ دریا اپنی

روانی کے اعتدال کو چھوڑ دیں گے جس سے ان میں مہلک طوفان اُمڈیں گے اور مجرم ملت کی بستیاں اور لاشیں بہالیجائیں گے، بنی نوع انسان اپنی ہمدردیوں کو روک لیں گے جس سے ان کی بے دردی اس قوم کے حق میں رہ جائے گی اور اس سے جنگوں اور قتل وغارت کا بازار گرم ہوگا اور مجرم قوم پر بموں اور گیسوں اور گولیوں کی بوچھار ہونے لگے گی، اور آخر کار اس مجرم ملت کا مجموعی ضمیر بھی اپنی خیر خواہی اپنے سے منقطع کرلے گا جس سے وہ مایوسیوں میں غرق ہوکر اپنی موت مانگنے لگے گی، جس سے خودکشیوں کا ظہور ہوگا اور مایوسی، دل کی گھٹن اور ضیق سے افکار نمایاں ہوں گے جو روح تک کو گھلادیں گے اور اس سے امراض پیدا ہوں گے جس سے بالآخر مجرموں کی فنا وموت کا ظہور ہوگا۔

غرض کائنات کی تمام چیزیں بالہامِ ملائکہ اسی وجودی اشتراک سے اپنے وجودی حصہ کے بجائے عدمی پہلوؤں سے اس قوم کے لئے مصیبت کا سبب بن جائیں گی اور قومِ ظالم کو پھانسی چڑھانے میں پوری پوری مدد دینے کے لئے آمادہ ہوجائیں گی۔

غرض جس طرح مجسٹریٹ نے قاتل کے جرمِ قتل سے ناخوش ہوکر بواسطۂ حکمِ قانون اپنی حکومت کے اجزاء کو اس مجرمِ قتل پر مسلط کیا تھا اور جیسے روحِ انسانی نے بواسطۂ حواس وادراک عضوِ فاسد پر اپنے بدن کے اعضاء کو مسلط کیا تھا جنہوں نے اپنی وجودی خیران فاسد اجزاء واعضاء سے روک لی تھی جو ان کے حق میں مصیبت ہوگئی، ایسے ہی وہ موجود مطلق ان عدم دوست انسانوں کو جنہوں نے اس کے وجودی قانون کو توڑ کر کائناتِ بحر وبر سے ناجائز فائدہ حاصل کیا، گویا مالک الملک کی کائنات میں اس کی منشاء کے خلاف ڈکیتی کی تو وہ بھی انہیں اپنے سے بعید کر کے جود وجود اور وجودی نعمتوں سے بُعد ہے اور یہی اس کی ناخوشی ہے، اپنی حکومت کے اجزاء آسمان وزمین، کوہ ودشت، بحر وبر، جماد ونبات، حیوان وانسان کے نفوس کو اندرونی الہام کے ذریعہ جس کا نفاذ احساس وشعور کے عمومِ اشتراک سے بواسطہ قوائے احساس (ملائکہ) ہوتا ہے، اس مجرم قوم کے خلاف کھڑا کر دیتا ہے کہ وہ طبعی اور تکوینی انداز میں اپنی خیر کے حصہ سے اسے محروم کر دیں اور اپنے شر کے حصے کو اس کے لئے کھول دیں، جس سے اسے کہیں پناہ نہ ملے۔

پس اس قسم کے مجرم انسان کائنات کی وجودی خیر سے محروم اور عدمی شرور وآفات سے دوچار

ہوتے ہیں، جس کا بنیادی سبب درحقیقت انہی کے اعمالِ بد ہوتے ہیں اور سب جانتے ہیں کہ وجود سے دور ہو کر عدم کی طرف بڑھنا ہی سلبِ وجود ہے اور سلبِ وجود ہی ابتداءِ رسالہ میں مصیبت کی حقیقت ثابت ہو چکا ہے کہ ہر خوبی کا وجود چھنتا رہے اور اسکی عدمی ضد اور خرابی اس پر دوڑتی رہے۔

پس عقائد اور اخلاق و اعمال کی حقیقی آفت و مصیبت یہ نکل آئی کہ ان کی وجودی نسبت قطع ہو کر ان پر عدمی نسبت لگتی رہے، مثلاً عقائد کی مصیبت یہ ہے کہ علم قطعی کی جگہ اوہام و خیالات رہ جائیں، اقرار کی جگہ انکار آ جائے، تسلیم کی جگہ انحراف آ جائے، اسلام کی جگہ کفر آ جائے اور برحق و ثابت فکر پر اس کی عدمی ضد مسلط ہو جائے جس کی کوئی وجودی اصل نہ ہو، اعمال کے سلسلہ میں مثلاً نکاح سے زنا ہو جائے، غنیمت سے لوٹ کھسوٹ ہو جائے، وقار سے کبر ہو جائے، تواضع سے ذلتِ نفس ہو جائے۔ پھر احوال کی مصیبت یہ ہے کہ قربِ حق سے بعدِ حق ہو جائے، انبساط سے انقباض ہو جائے، ذوق و شوق کے بجائے وحشت ہو جائے۔

پھر اسی طرح جب علم و عقل کے ان وجودی خزانوں میں ملائکہ سے منافرت ہو گی تو وجودی آثار و احوال مثلاً سکون و فرحت، امن و طمانینت، ثروت و عزت، غناء و بشاشت، اقتدار و ہیئت، راحت و لذت، وقار و حریت اور صحت و قوت وغیرہ جیسی وجودی نعمتوں کا وجود سلب ہو جائے گا، اور اس منافرتِ ملائکہ کے ساتھ چوں کہ جہل و فساد کے عدمی خزانوں یعنی شیاطین سے مناسبت بھی لازمی تھی اس لئے عدمی آثار و احوال مثلاً رنج و غم، تشویش و انتشار، قلق و اضطراب، ذلت و مسکنت، عجز و حسرت، مجبوری و بے بسی، غلامی و رسوائی، کلفت و کوفت، ناداری و مفلسی، مرض و ضعف، اور ضیق و وحشت جیسی عدمی مصیبتیں بارش کی طرح سر پر منڈلاتی رہیں گی اور انسان مبتلائے آفات ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ جس حد تک اخلاق و اعمال میں فساد آئے گا اسی حد تک زندگی کے ہر شعبہ میں فساد آ جائے گا۔ جس حد تک وجودی اعمال مٹ کر عدمی اعمال کا ذوق بڑھتا جائے گا اسی حد تک وجودی آثار و احوال (نعمتیں) مسلوب ہو کر عدمی آثار و احوال (مصیبتیں) ان کی جگہ لیتی رہیں گی اور جس حد تک وجودی حقائق، وجودی افکار، وجودی نظریات، (جو کسی ثابت شدہ وجودی مأخذ سے ماخوذ

ہوں جس کا نام شریعت اور مذہبِ حق ہے) دلوں سے اوجھل ہوکر صرف وہمی، خیالی، فرضی اور اختراعی چیزیں ذہنوں میں جم جائیں گی جس کا نہ کوئی مثبت مأخذ ہو نہ وہ کسی علمی خزانوں سے لی ہوئی ہوں اور ان ہی کے مقتضاء پر انسان کی عملی زندگی قائم ہوجائے یعنی حقیقی اور وجودی اعمال گم ہوکر باطل اور بے بنیاد قسم کی سفیہانہ حرکات جزوِ زندگی ہوجائیں تو ناگزیر ہے کہ وجودی برکات اور نعمتیں چھن جائیں اور عدمی مصائب اور سلبی آفات ہر چہار طرف سے انسان پر گھیرا ڈال لیں، اور وہ دائمی طور پر اپنی زندگی کو خراب کرکے اسے موت بنالے۔

پس مصیبت وآفت کی حقیقت وہی سلبِ وجود نکل آئی جو پہلے اصولاً واجمالاً اور اب فروعاً وتفصیلاً واضح ہوگئی، اور یہ وجود کی آمد وشد اور سلب واثبات کا لوٹ پھیر، اس عالم کی جبلت اس چیز سے جدا نہیں ہوسکتی تو مصیبت وآفت اس جہان سے آخر کیسے جدا ہوجائے گی؟

بہر حال قوائے عالم وادراک کی خلاف ورزی اور قوائے جہل وفساد کی پیروی خواہ وہ انفسی ہوں یا آفاقی، اولاً عمل کے دائرے کی مصیبت ہے اور ثانیاً نتائج کے درجہ میں عدمی آثار ولوازم اور سلبی آفات کا دروازہ کھول دیتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انسانی عیوب سے بھی انفسی اور آفاقی مصیبتیں انسان کو جھیلنی پڑتی ہیں جو تکوینی رنگ سے آتی ہیں اور ان عیب دار افعال کے عدمی اثرات کائنات پر اور کائنات کے عدمی آثار بصورتِ مصائب انسان پر تکوینی وجود کے اشتراک سے آتے اور جاتے ہیں جو تمام اشیاءِ کائنات میں مشترک ہے، اور ایسے ہی انسانی ذنوب سے بھی انفسی وآفاقی مصائب انسان پر پڑتی ہیں جو انتقامی رنگ سے آتی ہیں، کیوں کہ ذنب میں قوانینِ ربانی کی خلاف ورزی ہوتی ہے، ہاں ان جرائم اور ذنوب کے عدمی اثرات اشیاءِ کائنات اور کائنات سے اس مجرم انسان پر اکتسابی وجود یعنی علم وادراک کے رشتہ سے آتے جاتے ہیں جو ساری کائنات میں درجہ بدرجہ پھیلا ہوا ہے۔ عیوب میں طبعی اعتدال کی خلاف ورزی ہوتی ہے تو مصائب بھی طبعی اور جرم وسزا میں رشتۂ ارتباط بھی طبعی وجود ہوتا ہے اور ذنوب میں امر ونہی اور قانونِ الٰہی کی خلاف ورزی ہوتی ہے جو علم وعقل سے کی جاتی ہے تو مصائب بھی انتقامی اور جرم وسزا میں رشتۂ ارتباط بھی اختیاری وجود یعنی علم وادراک ہوتا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ نعمت ومصیبت در حقیقت آثارِ وجود وعدم کا نام ہے لیکن وجود وعدم دوطرح کے ہیں ایک وجود غیر اختیاری ہے جسے ہم تکوینی یا طبعی وجود کہیں گے جس سے انسان کی یہ حسی زندگی قائم ہے، اور ایک وجود اختیاری ہے جسے ہم علمی اور شرعی وجود سے تعبیر کریں گے، جس سے انسان کی اخلاقی اور روحانی زندگی قائم ہوتی ہے اور جس کا منشاء علم وعدل یعنی قوتِ علمیہ اور قوتِ عملیہ ہے۔

وجودِ طبعی، طبعی نعمتوں یعنی حیات اور احوالِ مرغوبہ کا سرچشمہ ہے اور وجودِ کسبی اکتسابی نعمتوں یعنی علم واخلاق اور کمالات اور اس کی راہ سے مادی نعمتوں کا خزانہ ہے۔ ٹھیک اسی طرح وجود کی ضد یعنی عدم کی بھی دو قسمیں ہو جائیں گی ایک عدمِ طبعی اور ایک عدمِ اکتسابی، عدمِ طبعی طبعی آفات کا سرچشمہ ہے جس سے حسی زندگی ختم یا ناقص ہو جاتی ہے اور عدمِ اکتسابی، اکتسابی مصائب کا خزانہ ہے جس کا منبع ظلم وجہل ہے۔

پس اگر وجودِ طبعی سلب ہو جائے خواہ انسان کی ذات سے ہو یا صفات وافعال سے، تو اس سلبِ وجود سے تکوینی آفات کا دروازہ کھل جائے گا کہ یا تو ذات باقی نہ رہے گی یا احوالِ وجودی صحت، مسرت، طمانینت، راحت، عیش وغیرہ سلب ہو جائیں گے اور یہی تکوینی آفات ہیں۔ اگر وجودِ کسبی سلب ہو جائے یعنی افعال برے ہو جائیں، جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات کا ظہور ہو اور علم وعدل کے وجودی افعال واخلاق طاعت وزہد، شکر وصبر، ایثار، عطاء، سخا، شجاعت، حیاء، مروت وغیرہ کے بجائے ظلم وجہل کے عدمی افعال یعنی ان کی اضداد، کفر وفسق، حرص، کفران، جزع فزع، خود غرضی، بخل بزدلی، فحش، بے مروتی وغیرہ سرزد ہونے لگیں یا اچھے افعال باقی نہ رہیں گو برے بھی سرزد نہ ہوں تو یا اکتسابی نعمتیں سلب ہوں گی یا مزید برآں قہری مصیبتیں گلے کا ہار ہو جائیں گی۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مصیبت نام ہے سلبِ وجود کا اور اس عالم میں جب کہ عدم ہی اصل ہے جو اس عالم کی اصلیت سے کلیۃً نکل نہیں سکتا اور وجود محض عارضی ہے جو اس کے ضمیر کا جز ویا جوہر نہیں تو قدرتی بات ہے کہ اس عالم میں عدمی آفات ہی کا زور اور غلبہ رہنا چاہئے، یعنی اس جہان میں مصیبت اصلی ہوگی اور غالب، اور نعمت عارضی ہوگی اور مغلوب۔

غرض وجود بھی دوطرح کا ہوا طبعی اور کسبی، عدم بھی دو ہی انداز کا ہوا طبعی اور کسبی۔ اور اس لئے

نعمتیں اور مصیبتیں بھی دو ہی طرح کی ثابت ہوئیں اختیاری اور غیر اختیاری۔ غیر اختیاری آفات قدرتی ہیں جو ساری کائنات میں مشترک ہیں اور اختیاری نعمت ومصیبت انسان کے ساتھ مخصوص ہے، اختیاری نعمتوں کا سرچشمہ عدل اور علم ہے اس لئے اختیاری افعال بھی دو ہی طرح کے ثابت ہوں گے، ایک عدمِ اعتدال سے سرزدشدہ ظالمانہ حرکات اور بے اعتدالیاں جن سے اکثر وبیشتر تکوینی آفات کا ظہور ہوتا ہے اور ایک عدم سے نمایاں شدہ جاہلانہ حرکات جن سے عموماً انتقامی آفات کا ظہور ہوتا ہے۔ ایک سے معاش کی مادی نعمتیں سلب ہو جاتی ہیں اور ایک سے معاد کی روحانی نعمتیں چھن جاتی ہیں، مگر بہر دو صورت خواہ عیوب ہوں یا ذنوب، انسان ہی کے کرتوت سے اس پر آفات آتی ہیں اور وہ اپنے ہی کئے کا شکار بنتا ہے مگر بایجادِ الٰہی اور بتخلیقِ ربانی۔ **کما تدین تدان**۔

اس سے خود بخود ہی واضح ہو جاتا ہے کہ غیر انسان پر آنے والی آفات نہ ان کے اعمال کا ثمرہ کہلائیں گی نہ انتقام، کیونکہ ثمرہ یا انتقام عیوب وذنوب پر مرتب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ غیر انسان کے افعال کو نہ عیب کہہ سکتے ہیں نہ ذنب، کیوں کہ عیب وثواب اور ذنب وطاعت کے ناپنے کا پیمانہ تو یہی علم وعدل ہے، اور وہی غیر انسانوں میں ندارد ہے۔ جمادات ونباتات میں تو بظاہر نظر افعالِ حرکات ہی نہیں کہ انہیں کسی پیمانے پر ناپا جائے، جانوروں میں ارادی حرکات ضرور ہیں مگر وہاں علم وعقل اور عدل وقسط نہیں، اس لئے ان کی تمام حرکلات بے سوچے سمجھے محض طبعی تقاضے سے سرزد ہوتی ہیں، وہاں کوئی عقلی یا علمی تقاضا ہی نہیں کہ ان کی کسی حرکت کو جاہلانہ یا ظالمانہ حرکت کہہ کر عیب وذنب سے تعبیر کیا جائے۔

نیز جانوروں کے افعال وحرکات دوررس اور وسیع بھی نہیں ہو سکتے، کیوں کہ ان کے جزئی اور طبعی افعال کا نفع وضرر صرف ان کی ذوات تک ہے ان میں مفادِ کلی کا نہ کوئی تقاضا ہے نہ عمل، کیوں کہ مفادِ کلی یا نوعی فائدہ کا تعلق اولاً عقل وفہم سے ہے، سو اس کی ان میں صلاحیت نہیں، اور ثانیاً علم وخبر سے ہے سو وہ جانوروں میں سرے سے ہی نہیں کہ انہیں اشیاءِ کائنات اور خاصیاتِ اشیاء کی کچھ بھی خبر نہیں، اس لئے انہیں عام اشیاءِ کائنات میں تصرف کرنے کا داعیہ بھی پیدا نہیں ہو سکتا، وہ صرف ان ہی اشیاء میں بے سوچے سمجھے طبعی طور پر کھانے پینے یا رہنے سہنے کا تصرف کر سکتے ہیں جو صرف ان کی

ذات کے شخصی نفع وضرر سے متعلق ہیں اور وہ بھی بلا علم وخبر بطور ایک خلقی غریزہ کے، ان کے طبائع میں اس کی پہچان اور طلب ڈال دی گئی ہے جس سے ان کے دوسرے بنی نوع کے منافع عامہ یا مضارِ عامہ سے کوئی تعلق نہیں۔

اس لئے ان پر اگر آفات پڑیں گی تو ان میں خود کسی ذاتی کمزوری وعیب یا قانونی خلاف ورزی اور ذنب کا دخل ہی نہ ہوگا کہ ان آفات کو براہِ راست ان کے حق میں ثمرہ یا صلہ کہا جائے، البتہ جب کہ وہ انسانی عیوب اور ذنوب میں بطور اسباب ووسائل کے کام آئے، گو اپنے کسی ارادے یا فعل سے نہیں اس لئے یہ انتقامی تعزیرات یا طبعی ثمرات ان کی تبعیت میں ان پر بھی پڑیں گے، مگر نہ بطور ثمرہ وصلہ بلکہ بطور تغیر طبعی۔ یعنی جب وہ اصول ومقاصد ہی ختم کئے جا رہے ہیں جن کے حق میں وہ وسائل واسباب تھے، تو ان کی اب کیا ضرورت باقی ہے؟ اس لئے ان کے حق میں یہ آفات محض طبعی تغیرات ہوں گی۔

پس جیسا کہ سیلاب وغیرہ میں انسان کے ساتھ اس کا سامان بھی بہہ جاتا ہے، پس جیسے طبعاً وہ سامان عیوب وذنوب بنے تھے ایسے ہی طبعاً وہ موردِ آفات بھی بن جاتے ہیں، اس سے ان کے قصور وبے قصوری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جو دہریوں کی طرف سے کیا گیا ہے۔ یہی صورت کمسن اور شیر خوار بچوں کی بھی سمجھ لی جائے کہ ایسے عام طوفان اور مہلکے ان کے حق میں بھی طبعی تغیرات ہوتے ہیں نہ کہ انتقام وسزا، کہ یہاں بھی عیوب وذنوب کا کچھ دخل نہیں، یا ذرا اور آگے بڑھ کر یوں سمجھ لیا جائے کہ یہ بچے جزو ہیں، جب تک کہ وہ شیر خوار یا ناسمجھ اور نابالغ ہیں نہ صرف حدوثاً بلکہ بقاءً بھی، کہ یا تو ان کا خون چوس کر یعنی باپ کی کمائی اور ماں کا دودھ پی کر پل رہے ہیں یا ماں باپ کے نفوس کی محنت اور عرق ریزیوں سے پروان چڑھ رہے ہیں، گویا ماں باپ کے نفوس بواسطۂ افعالِ محبت وتربیت ان میں سرایت کئے ہوئے اور ان کا جزوِ نفس بنے ہوئے ہیں، گویا وہ تو ان کا نفس ہیں اور یہ ان کے نفوس ہیں، اسی لئے عرفِ عام میں بچوں کو بلحاظِ مذہب وملت ماں باپ ہی کے تابع سمجھا جاتا ہے، حالاں کہ بذاتہ نہ انہیں اس مذہب میں کوئی بصیرت ہے نہ سرے سے علم ہی ہے، لیکن مذہبی اور قومی مردم شماری میں ان کا شمار ماں باپ ہی کے مذہب اور قومیت میں ہوتا ہے۔

اس لئے اگر انہیں ماں باپ کے ایک تابع محض اور جزوِ نفس کی حیثیت سے ان کی اختیاری آفات میں بھی انہیں شریک رکھا جائے تو یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں کہ اسے شک وشبہ کی نظروں سے دیکھا جائے۔ اگر مذہب اور اعمالِ مذہب اور قومی افعال اور ملی زندگی میں ان کا جزو، ان کے شریک بلکہ ان کے نفوس شمار کئے جاتے ہیں اور اس میں کسی کو محض اس وجہ سے شبہ نہیں ہوتا کہ یہ کمسن بچے جب کہ ناسمجھ اور کم عقل ہیں تو انہیں مسلم یا غیر مسلم بچے کیوں کہا جائے؟ تو پھر آفات اور ثمراتِ اعمال کے وقت ان کی یہ جزئیت وبعضیت کہاں چلی جاتی ہے کہ ان کی ناسمجھی اور بے قصوری کا سوال سامنے رکھ کر قدرت پر یہ اعتراض کیا جائے کہ انہیں کیوں مبتلائے آفات کیا؟ یہ اعتراض تو اپنی فطرت پر ہے کہ بحکم عقل کیوں اس مردم شماری میں شریکِ مذہب اور جزوِ قومیت شمار کیا گیا؟ انہیں کیوں نہ ایک مستقل قوم سمجھا گیا جو نہ مذہبی ہوتی نہ غیر مذہبی، نہ ملت ہوتی نہ غیر ملت، تاکہ نزولِ آفات کے وقت اسی فطرت سے قدرت پر اور الزام رکھ سکتے کہ جب یہ اس لاعینی اور لاغیری میں ہیں تو انہیں کیوں بالغوں کے ساتھ مبتلائے آفات کر کے چنے کے ساتھ گھن کو پیسا جاتا ہے۔

بہر حال جب ماں باپ کے صلاح وفساد کا اثر غیر شعوری طور پر بچوں میں بداہۃً آتا ہے تو ان کے صلاح وفساد کے ثمرات کا اثر بھی غیر شعوری طور پر آخر کیوں ان میں نہیں آئے گا؟

مصائب پر خداوندِ کریم کا شکوہ کرنا انتہائی جہالت وسفاہت ہے

بہر حال اس ساری بحث کے نتیجہ میں جب کہ یہ حقیقت کھل کر سامنے آ گئی کہ مصائب وآفات کا یہ طویل سلسلہ جو بچے سے لے کر بڑے تک اور نیک سے لے کر بد تک چھایا ہوا ہے خود ہماری جبلت اور عدمی مزاج کا ثمرہ ہے گو فعلِ حق سے ظاہر ہوتا ہے، ادھر ہمارے وجودی کمالات یا نعمتوں کا سلسلہ فطری وجود کا اقتضاء ہے جو محض خدا کی چیز ہے اور ہم میں محض عارضی طور پر سرایت کئے ہوئے ہے، تو مصائب کے ظہور پر خداوندِ کریم کی شکایت کرنا انتہائی سفاہت ودیدہ دلیری اور اپنی اصلیت

سے جاہل مطلق رہنے کا کرشمہ ثابت ہوا۔ یہ شکایت اگر جائز ہوسکتی ہے تو صرف اپنے عدمی مزاج نفس سے ہوسکتی ہے کہ وہ کیوں معدوم الاصل رہا؟ کہ اس کے عدمِ اصلی کی یہ ظلمات اور تاریکیاں ظاہر ہوئیں، اور کیوں نہ موجودِ مطلق بن گیا کہ اسے عدمی آفات سے کبھی بھی دوچار ہونا نہ پڑتا۔

لیکن ہم ثابت کر چکے ہیں کہ اگر وہ موجود الاصل ہوتا تو حادث ہی کیوں ہوتا، قدیم ہوتا۔ اور ایسا ہوتا تو پھر وہ خدا ہی کیوں نہ ہوتا کہ خدا ہی کی ذات بابرکات بوجہ موجودِ اصلی ہونے کے ہر عدمی آفت و نقص سے منزہ اور مبرا ہے، نیز خدا ہے ہی وہ جو آزاد ہو، نہ کہ بننے سے بنے کہ بننا بغیر بنائے نہیں ہوتا، اور بنائی وہی چیز جاتی ہے جو بنی ہوئی نہ ہو یعنی معدوم ہو، تو خدا اگر معاذ اللہ معدوم ہوتا تو اسے خدا کہا کیوں جاتا؟ خدائی کے تو معنی ہی از خود موجودگی اور غناءِ مطلق اور صمدیت کے ہیں، کون سی عقل برداشت کر سکتی ہے کہ مخلوق مخلوق بھی ہو اور پھر از خود موجود بھی ہو، یعنی وجود میں دوسرے کی محتاج بھی ہو اور اس سے غنی بھی ہو۔

بہر حال جب کہ مخلوقات کے وجود کی ہر ساعت عدم سے ہم آغوش ہے، گویا اس کے کمال کی ہر گھڑی نقصان سے گھری ہوئی ہے اور نقصان میں تبدیلی بھی ہوسکتی ہے تو یہ خیال ایک لچر خیال ہوگا کہ مخلوق کا کمالِ ذات یا کمالِ اوصاف و عوارض اس کے وجودی عوارض مستمر اور پائیدار ہوں، اس کی صحت و سلامتی دائمی ہو، اور عدمِ صحت درمیان سے نکل جائے، عافیت دوامی ہو اور عدمِ آفیت یعنی مصیبت سے سابقہ نہ پڑے۔ راحت ابدی ہو اور عدمِ راحت یعنی کلفت و اذیت سامنے نہ آئے، جو مخلوق دائم الوجود نہ ہو وہ دائم الکمال بھی نہیں ہوسکتی کہ کمال نام تو وجود ہی کا ہے۔ پس جس کا وجود ہی آمد و رفت کے درمیان میں ہو، جو خود ہی فانی الوجود ہو، وہ باقی الکمال کیسے ہوسکتی ہے؟

بلا شبہ اس پر ہر آن عدمی آثار کا دباؤ پڑتا رہے گا، یہ عدمات تو جب ہی جا سکتے ہیں کہ جب نفس میں یا تو قدیمی اور اصلی عدم کا شائبہ تک نہ رہے اور بندہ واجب الوجود بن جائے اور یا موجودِ اصلی سے ہمہ وقت قریب اور اس کے وجودی کمالات کا ہر آن مشاہدہ رہے۔ گردشِ آفتاب اور تغیرِ موسم باقی نہ رہے جو ہر آن عوارض کو الٹ پلٹ اور فناء پذیر کرتا رہتا ہے، جس سے سلبِ وجود اور تغیر کا خطرہ باقی نہ رہے جیسا کہ جنت میں ہوگا۔

لیکن جب کہ ان میں سے پہلی صورت تو عقلاً محال ہے اور دوسری صورت دنیا میں ہونی ناممکن ہے تو پھر بھی دنیا میں غلبۂ مصائب کے مٹ جانے کی آرزو کرنا محض جنوں اور مالیخولیا ہی کہہ لایا جاسکے گا۔ اندریں حالت آفات ومصائب سے تنگ آکر خداوندِ کریم کی شکایت کرنا درحقیقت خدا کی شکایت نہیں بلکہ اپنے نفس کی شکایت ہے اور وہ بھی لا حاصل، کہ نہ مخلوق کی اصلیت مٹ سکتی ہے نہ اس کے جبلی اقتضاءات جاسکتے ہیں۔ اس صورت میں خدا سے بھی اس کی طلب کرنا کہ وہ اس عدمی جبلت یا امکانِ فناء کو مٹادے، یہ کہنا ہے کہ وہ واقعہ کو غیر واقعہ بنادے، یا اپنے جیسے بہت سے خدا تیار کردے، حالاں کہ یہ چیز خود ہی خدائی کے منافی ہے جو محالِ عقلی ہے۔

پس اس صورت میں مصائب پر شکوۂ خداوندی کرنا ایک مستقل مصیبت مول لینا ہے جو خفتِ عقل اور سبک دماغی کے سوا کوئی دوسرا لقب نہیں پاسکتی۔

نیز جب کہ یہ عدمی آفات یعنی مصائب وآلام ہی خود نفس کی فناء وعدم کا بھی ذریعہ بنتے ہیں اور یہی اندرونی فناء بالآخر ایک دن خود ذات کی موت کا نتیجہ مہیا کردیتی ہے جس پر ہم قناعت کرلیتے ہیں اور کوئی شکوہ خدا کا نہیں کرتے تو پھر روزمرہ ان عوارض واحوال کی موت وفنا پر شکوہ کرنے کی کیا معقول توجیہ ہمارے پاس ہوسکتی ہے؟ یعنی جب کلی مصیبت کو ہم غیر معقول نہیں سمجھتے تو ان جزوی مصائب کو کیوں غیر معقول اور قابل شکوہ سمجھتے ہیں؟ غرض مصائب پر خدا کی شکایت کرنا اپنی جبلی اصلیت اور عقل سلیم دونوں کی حیثیت سے گمراہی اور راہ بھٹک جانا ہے۔

ہاں اگر عقل سے کام لیا جائے تو مخلوق کے لئے جس قدر بھی موقعہ ہے وہ خدا کے شکر ادا کرنے کا تو ہے نہ کہ شکوہ کرنے کا، اس کے پاس سے تو بہر حال وجود اور کمالاتِ وجود ہی کی دولت ملی ہے نہ کہ عدم کی ظلمت جس سے آفات کا ظہور ہوتا ہے یہ تو خود ہماری اصلیت تھی گو بفعلِ الٰہی وہ ظاہر ہوتی ہے اور ہماری جبلی خاصیتیں نمایاں کردی جاتی ہیں۔

ہم آفتِ محض تھے وجود کے بعد فی الجملہ نعمت بن گئے اور پھر ترقیٔ نعمت کے مقام پر بھی لاکر بٹھلادیئے گئے، اگر ہمارے قصورِ استعداد کے سبب زندگی کے اعلیٰ یا ادنیٰ کمالات بھی ہم میں نہ آسکیں بلکہ ہم ایک نہایت ہی ناکارہ انسان ہوکر جیئے تب بھی کم سے کم ہمارا عدم سے نکل کر موجود کہلایا جانا

اور استعدادِ کمال کے مقام پر آ جانا ہی خود اتنی بڑی نعمت ہے کہ ہمیں اس کے ہی شکر سے فراغت نہ ہونی چاہئے، چہ جائے کہ ہم موجودات کے شکر کو چھوڑ کر شکوۂ مفقودات کے خاروں میں دامن الجھا کررہ جائیں، دراں حالیکہ وہ مفقودیا مسلوب نعمت بھی ہمارے ہی نقصانِ صلاحیت یا نقصانِ فعلیت کا ثمرہ ہے۔ بہرحال ہر نعمت اور خیر وجود کا حصہ ہے جو خدا سے آیا ہے اور یہ احسان ہی احسان ہے اور ہر شر اور منافیٔ خیر ہمارے عدم کا حصہ ہے جو ہم سے چلا ہے اور ہمارے نفس کا مقتضا ہے۔ اس لئے خدا ہر حالت میں مستحق حمد وشکر ہے اور بندہ بحالتِ برائی خود ہی قابلِ ملامت ومذمت ہے، اسی لئے ذیل کی حدیث میں ہر عدمی نقص اور اساسِ مصیبت کو انسان کی طرف اور ہر وجودی کمال کو خدا کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کے شکر کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ مصیبت کی جبلت رکھتے ہوئے مصیبت آنے پر اسے کیا حق ہے کہ بارگاہِ حق پر ملامت کرے خود اسے اپنے عدمی مزاج اور مصیبت دوست نفس کو ملامت کرنی چاہئے۔ ارشادِ ربانی ہے جو بروایتِ ابوذر غفاری آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے:

یا عبادی کلکم ضال الا من ھدیتہ فاستھدونی اھدکم یا عبادی کلکم جائع الامن اطعمتہ فاستطعمونی اطعمکم یا عبادی کلکم عار الا من کسوتہ فاستکونی اکسکم یا عبادی انکم تخطئون اللیل والنھار وانا اغفر الذنوب جمیعًا فاستغفرونی اغفر لکم (وفی آخر الحدیث) فمن وجد خیرًا فلیحمد اللہ عز وجل ومن وجد غیر ذلك فلا یلومن الا نفسہ.

اے میرے بندو تم سب کے سب بے راہ تھے سوائے اس کے جسے میں نے راہ دکھائی، پس مجھ سے ہی راہنمائی طلب کرو تو میں تمہیں ہدایت دوں گا۔ اے میرے بندو تم سب کے سب بھوکے تھے بجز اس کے جسے میں نے کھلا دیا، سو مجھ سے ہی خوراک مانگو میں ہی تمہیں کھلاؤں گا۔ اے میرے بندو تم سب کے سب ننگے تھے سوائے اس کے جسے میں نے ہی پہنایا سو تم مجھ سے ہی پہناوا طلب کرو میں ہی تمہیں پہناؤں گا۔ اے میرے بندو تم رات دن خطائیں کرتے ہو میں ہی تمہارے گناہ سارے کے سارے معاف کرتا ہوں، سو تم مجھ سے ہی بخشش مانگو میں ہی تمہیں بخشوں گا۔ (اس حدیث کے آخر میں ہے) اور جو تم میں سے خیر کو پالے تو وہ خدا کا شکر ادا کرے اور جو خیر کے سوا (شر) پائے تو وہ اپنے ہی کو ملامت کرے۔

اسی مضمون کو جو عام عباد کو مخاطب کر کے حدیثِ بالا میں کہا گیا ہے قرآن کریم نے اپنے اعجازی الفاظ میں خصوصیت سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

اَلَمْ یَجِدْكَ یَتِیْمًا فَاٰوٰی o وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰی o وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَاَغْنٰی o فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ o وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ o وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ o

کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو یتیم نہیں پایا پھر آپ کو ٹھکانا دیا، اور اللہ نے آپ کو (شریعت) سے بے خبر پایا سو آپ کو (شریعت کا) راستہ بتلا دیا، اور آپ کو نادار پایا سو مالدار کر دیا۔ تو آپ یتیم پر سختی نہ کیجئے اور سائل کو مت جھڑکئے اور اپنے رب کے انعامات کا تذکرہ کرتے رہئے۔

اس روایت اور آیت میں تمام عدمی صفات ناواقفی، بے راہی، بے رزقی، بے لباسی، بے طاقتی، بے کسی، یتیمی اور ناداری وغیرہ کو تو بندہ کی جبلت اور ان کی متقابل وجودی صفات رہنمائی رزق، دادِ تونگری، خدا کی نعمت اور دین ظاہر کر کے نعمت پر تو خدا کا شکر اور آفتِ نفس پر خود نفس کو ملامت اور اس کا شکوہ کرنا بتلایا گیا ہے کیونکہ مصیبت کسی بھی انسان پر کہیں سے نہیں آتی خود اسی میں سے ابھرتی ہے تو اسے کسی کی شکایت کا کیا حق ہے؟ اور پھر وہ بھی اس خداوندِ ذوالجلال والاکرام کی جس کی طرف سے وجود ہی وجود کا انعام ہے جس سے صرف نعمت ہی ابلتی ہے نہ کہ عدم کا، جس سے مصیبت ابھرتی ہے کہ یہ عدم خود اسی بندہ کا ہے اسی لئے عدم کے آثار یعنی مصائب بھی اس بندے کے ہیں گو بفعلِ حق ہیں۔

مصائب اور دعاء وفریاد

یہاں سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے کہ جب بندہ کی ذات عدمِ محض ہے جس میں ذاتی طور پر وجود نہیں بلکہ صرف وجود کی صلاحیت ہے اور بندہ ہر سمت سے ایک خلاء ثابت ہوا جو بغیر وجودِ الٰہی کے پرتوؤں کے پر نہیں ہوسکتا۔ مثلاً بندہ کا ذاتی عدم اس کی ذات کا خلاء ہے، جس میں گویا وجود وذات بھرا جاسکتا ہے جو اس کی ذات کو موجود کہلائے اور وہ بغیر ذاتِ حق کے وجودی پرتو کے پر نہیں ہوسکتا، یا بندہ کے رذائلِ نفس یا صفاتِ نفس اور ظلمتِ اخلاق اس کے صفاتی اعدام ہیں جن میں وجودِ صفات بھرا جاسکتا ہے، جس سے وہ باکمال کہلائے، جیسے عدمِ سخا، عدمِ متانت، عدمِ قوت، عدمِ

حیاء ومروت، عدمِ غیرت، عدمِ صبر وغیرہ اس کے اخلاق کا خلاء ہے جو بغیر صفاتِ الٰہیہ اور اللہ کے وجودی اخلاق یعنی سخاوجود، حیاء وغیرت، متانت وقوت، شکر وصبر کے بغیر پُرنہیں ہوسکتا۔

اسی طرح بندہ کے افعالِ قبیحہ جواس کی کسی نہ کسی عدمی نسبت پر مشتمل ہیں جیسے سرقہ وسود اور قمار بازی وغیرہ جو عدمِ قناعت پر مشتمل ہے، زنا بھی جو عدمِ عفت پر مشتمل ہے، قتل وغارت جو عدمِ حلم ومروت پر مشتمل ہے، لوٹ اور مظالم جو عدمِ عدل پر مشتمل ہیں۔ غرض اس کے عیوب وذنوب جو اسکی عدمی نسبتوں کی غمازی کرتے ہیں اور اس کے افعال کا عدم یعنی اس کے افعال کا خلاء ہے جو بغیر وجودی افعال کے جن کی نسبت حق کی طرف یا اس کی شرائع کی طرف یا اس کی بخشی ہوئی عقل کی طرف ہو، پُرنہیں ہوسکتا۔

اسی طرح بندہ کے احوالِ نفس یعنی اس کے عدمی احوال جیسے عدمِ صحت، عدمِ بشاشت، عدمِ راحت، عدمِ نعمت، عدمِ طمانینت، عدمِ اقتدار، عدمِ مقبولیت، عدمِ فوز وفلاح وغیرہ اس کے احوال کا خلاء ہے جو بغیر شئونِ ربانی کے پرتوؤں اور وجودی احوال یعنی بشاشت وراحت، نعمت وعروج، طمانینت وعزت، ثروت ووجاہت، مقبولیت ومحبوبیت اور فوز وفلاح کے پُرنہیں ہوسکتا۔

خلاصہ یہ کہ بندہ کے عدم کا خلاء خواہ ذات کا ہو یا صفات کا، افعال کا ہو یا احوال کا، صرف وجود ہی سے پُر ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر اس کی عدمی آفات ومصائب وجودی نعمتوں اور برکتوں ہی سے ٹل سکتی ہیں، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ عدم تو وجود کا محتاج ہے حتیٰ کہ وجود آئے بغیر عدم کی عدمیت بھی نہیں کھل سکتی جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے، مگر وجود کسی کا محتاج نہیں بلکہ ہر شئے سے مستغنی ہے، اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عدم کو وجود کا طالب اور سائل ہونا چاہئے نہ کہ وجود کو عدم کا۔ طلب ہمیشہ محتاج ہی کو ہوتی ہے نہ کہ غنی کو۔

پس ہر معدوم چیز کو بشرطیکہ اس میں موجود ہونے کی صلاحیت ہو یعنی اس کا وجود محال نہ ہو، وجود کے سامنے ہاتھ پھیلانا اور طلب گار ہونا عقلاً ضروری ہوا کہ اس کے بغیر نہ کسی عدم کا خلاء وجود سے پُر ہوسکتا ہے نہ کوئی معدوم ذات وجود کا جامہ پہن سکتی ہے، نہ معدوم صفات وافعال ہی وجود کی سطح پر آسکتی ہیں، اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ منبع وجود صرف ذاتِ بابرکاتِ حق سبحانہ تعالیٰ ہے، جہاں سے

کائنات کے ذرہ ذرہ کو وجود کی دولت ملتی ہے، اس کے سوا ہر شئے اپنی ذات سے معدوم ہے۔

اس لئے ہر معدوم شئے کو خواہ کسی کی معدوم ذات ہو یا اس کی صفات وافعال، اپنے وجود کی درخواست بارگاہِ الٰہی میں دینی چاہئے۔ غور کرو تو اسی التجا اور پکار کا نام دعاء ہے، خواہ وہ آواز سے ہو یا خاموشی سے۔ یعنی یہ الگ بات ہے کہ ان میں سے ہر چیز کی درخواست اور پکار اپنے ہی مناسب حال اور اپنی ہی نوعی صورت کے مطابق ہوسکتی ہے۔ مثلاً ایک معدوم ذات بحالتِ عدم زبانی اور قولی طور پر اپنے موجود ہونے کی درخواست نہیں کرسکتی کہ وہ خود ہی موجود نہیں تو اس کی زبان اور زبان کے افعال کہاں سے موجود ہو سکتے ہیں؟ ہاں اس معدوم ذات میں اگر کچھ ہے تو وہ صرف قابلیتِ وجود اور صلاحیت واستعدادِ ہستی ہے، اس لئے اس معدوم ذات کی جانب سے طلبِ وجود بھی زبانِ استعداد ہی سے ہوسکتی ہے۔ گویا اس کی یہ صلاحیت وقابلیت زبانِ حال سے پکار کرتی ہے کہ اے منبع وجود! مجھے وجود عطا کر کہ اب میری استعداد اپنی انتہا تک پہنچ چکی ہے۔ معدّات واسباب جمع ہو چکے ہیں اور موانع سب مرتفع ہو چکے ہیں، اسلئے اب وجود کی عطاء میں دیر نہ فرما، چنانچہ اس حال تک پہنچتے ہی قدرت اس شئے کو موجود کر دیتی ہے، اسلئے ہم ذات کی اس خاموش پکار کو دعاءِ استعدادی کہیں گے۔

سارے ہی جمادات ونباتات اور حیوانات جن پر عدم مسلط تھا، جب ان کی استعدادیں انہیں ساختِ وجود پر لانا چاہتی ہیں تو گویا وہ زبانِ حال سے اولاً وجود کا سوال کرتی ہیں جس پر عنایتِ الٰہیہ متوجہ ہو کر انہیں وجود کی بھیک دیتی ہے اور وہ موجود ہو جاتی ہیں۔ پس ان کی طرف سے وجود کی استعدادی طلب ودعاء اور پکار ہوتی ہے اور اس موجودِ اصلی کی طرف سے عطاء۔ مثلاً غذا کے جس جزو میں نطفہ بننے کی استعداد پیدا ہوگئی اور تمام اسباب ومعدّات جمع ہو گئے جو اس کے نطفہ ہو جانے کے مقتضی ہوں تو یہی اس جزوِ غذا کی قدرت کے سامنے ایک طبعی پکار ہے کہ اسے نطفہ کر دیا جائے۔

چنانچہ قدرت اس غذائی وجود کو ایک نیا وجود دے کر اسے غذا سے نطفہ کی شکل میں تبدیل کر دیتی ہے۔ پھر نطفہ مقررہ اسباب اور معیّنہ مدت میں جب جنین ہو جانے کی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے تو یہ اس کی دوسری استعدادی پکار ہوتی ہے تو قدرت اسے ایک اور نیا وجود دے کر جماد سے حیوان بنا دیتی ہے، پھر جنین اپنی فطری استعداد سے جب رحم مادر سے باہر آنے کا مقتضی ہوتا ہے تو یہ ایک

تیسری استعدادی پکار ہوتی ہے جسے سن کر قدرت اسے خارجی عالم میں منتقل کر دیتی ہے، اس کے بعد یہی بے شعور بچہ اپنی فطری استعدادوں کے ذریعہ زبانِ حال سے وجود اور کمالاتِ وجود مانگتا رہتا ہے اور قدرت اسے بتدریج ایک باشعور اور بااختیار انسان بنا کر کھڑا کر دیتی ہے۔

اگر یہ نطفہ اور یہ جنین اور یہ طفلِ مولود زبانِ حال اور لسانِ استعداد سے یہ استعدادی طلب اور پکار نہ کرے تو غذا نطفہ نہ بنے، نطفہ جنین نہ ہو اور جنین باشعور انسان کے درجہ تک نہ پہنچ سکے، اور اس طرح یہ سب کے سب مدارج ومراتب عدم کی ظلمت میں مستور پڑے رہ جائیں۔

اس کے بعد اس انسان کے بدن میں رطوبت خشک ہو کر جب معدوم ہونے لگتی ہیں اور بدن کا رُواں رواں پیاسا ہوتا ہے تو یہ پیاس ہی درحقیقت زبانِ حال سے پانی کی طلب ہوتی ہے، جسے آپ پانی پلا کر پورا کر دیتے ہیں۔ اگر اندر سے پیاس نہ ابھرے جو ایک خاموش طلب اور بے زبانی کی دعاء وپکار ہے تو آپ نہ گلاس بھر سکتے ہیں نہ اسے منھ میں انڈیلنے کی طرف توجہ کر سکتے ہیں۔ اسی طرح انخلاءِ معدہ کے وقت بھوک ایک باطنی پکار ہے اور وہ اسی وقت ہوتی ہے جب کہ معدہ میں غذا لینے اور اسے جذب کر کے جزوِ بدن بنانے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے، اس دعاء وپکار کے بغیر آپ آب ودانہ کا ایک حبہ بھی معدہ کو نہیں دے سکتے۔

اب اس باشعور انسان میں وجودِ ذات کے بعد وجودِ صفات کا مرتبہ آتا ہے سو ظاہر ہے کہ اس کی تمام صفات میں بھی عدم ہی اصل ہے جیسے ذات میں عدم اصل تھا، مگر چوں کہ صفات ذات کے تابع ہوتی ہیں نہ کہ ذات کی طرح اصل اور مستقل، اس لئے ان کے وجود کی پکار خود ذات ہی کی طرف سے ہو سکتی ہے نہ کہ صفات کی طرف سے، اور ذات کی طرف سے طلب کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک باطنی اور ایک ظاہری۔ باطنی طلب درحقیقت قلب کی درخواست ہے جس میں الفاظ اور آواز نہیں ہوتی بلکہ قلب کے رجحان ومیلان کی ایک غیر محسوس حرکت ہوتی ہے، جو نہ آنکھ سے دیکھی جاتی ہے نہ کان سے سنی جاتی ہے، بلکہ باطنِ قلب کا رشتہ اس منبع وجود کے باطن سے وابستہ ہو جاتا ہے اور قلب اپنی طلب کے حال میں مستغرق اور حضرت واجب الوجود کی طرف توجہ اور انابت کرتا ہے۔ سو یہ ایک خاموش طلب ہوتی ہے جو برنگِ فکر ومیلان دل سے ابھرتی ہے، اور گویا قلب

اپنی خاموش زبان سے بلا لفظ وصدا اور بلا قال ومقال دعاء کرتا ہے، اس دعاء کی حقیقت قلب کے خلاء میں ہر وجودی کمال کی رغبت اور اس کی عدمی ضد کی نفرت میں نمایاں ہوتی ہے۔

مثلاً ذات میں عدمِ علم کا گوشہ علم مانگتا ہے یعنی انسان کو طبعاً اس کی خواہش وتمنا ہے، اسی طرح ذات میں عدمِ عدل یعنی ظلم کا گوشہ عدل کا متمنی ہے، خرابی کا گوشہ خوبی کی رغبت رکھتا ہے، بے کمالی کا خالی گوشہ کمال کی آرزو رکھتا ہے، بے جمالی کا گوشہ جمال کی۔ غرض قلب کی یہ تمنا ورغبت اور ہر لمحہ ان کمالات کی طرف اس کا طبعی رجحان ومیلان اور ان کی اضداد سے تنفرہی اس کی باطنی پکار اور دعاء ہے جسے دعائے رجحانی کہنا چاہئے۔ یہ طلب ہے مگر بزبانِ حال وذوق۔

دوسری طرف ظاہری ہے جو خوارج اور دست وپا، یا ظاہری بدن سے ہوتی ہے، جس میں الفاظ اور صدائیں نہیں ہوتیں بلکہ عملی حرکت ہے جسے جدوجہد کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس حرکت یا جدوجہد کا حاصل اسباب کے طرف رجوع اور ان کا اختیار کر لینا ہے۔ مثلاً غلہ کے لئے جدوجہد کا حاصل اس کے اسبابِ تخم ریزی اور آب پاشی وغیرہ کا اختیار کرنا ہے یا مثلاً اولاد کے لئے جدوجہد کے معنی نکاح کی تربیت وغیرہ اختیار کرنا، یا مثلاً علم کے لئے جدوجہد کا خلاصہ مطالعہ، درس اور تکرار وفکر وغیرہ کا اختیار کرنا، یا مثلاً سیرابی کے لئے گلاس اور پانی کی طرف دوڑنا، شکم سیری کے لئے غذا اور اس کے وسائل کی طرف بڑھنا، قربِ الٰہی کے لئے اسبابِ قرب یعنی مقررہ اعمال وعبادات کی طرف جانا۔

غرض معاش ہو یا معاد، مطلوبہ مقاصد وکمالات کو موجود دیکھنے اور ان کے حاصل کرنے کے لئے اسبابِ عادیہ کی طرف رجوع کرنا اور انہیں اختیار کرتے رہنا ہی طلب ہے، مگر برنگِ فعل۔ اس لئے ہم اس بدنی طلب کو دعائے عملی کہیں گے۔ پس استعداد تو انفعالی دعاء تھی اور یہ اکتسابی اور فعلی دعاء ہے۔ انفعالی دعاء پر وجودی فعل خدا کی طرف سے ظاہر ہوتا ہے جس سے کسی شئے کے ذاتی عدم کا خلاء پُر ہو جاتا ہے اور اکتسابی دعاء پر وجودی فعل بندہ کی طرف سے عمل میں آتا ہے جس سے ذات کے صفات واحوال کا خلا پُر ہوتا ہے۔ بندہ کا یہ وجودی فعل اگر معاش سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے ذریعہ اشیائے کائنات میں عدل کے ساتھ تصرفات ہوں گے تو بدنی نعمتیں حاصل ہوں گی، اور اگر معاد سے تعلق رکھتا ہے اور اعتدال وکمال کے ساتھ اقوالِ ربانی میں شرائع کے استعمالات عمل میں

آئیں گے تو روحانی نعمتیں میسر ہوں گی، ورنہ درصورتِ عدم عدل واعتدالِ بدنی اور روحانی معاشی اورمعادی مصائب سر پر منڈلانے لگیں گے۔

غرض معاشی اسباب یعنی کونیات کی طرف رجوع جو عملی دعاء ہے، معاش کی تکمیل کرتی ہے، اورمعادی اسباب یعنی شرعیات کی طرف رجوع جو دوسری عملی دعاء ہے معاد کی تکمیل کرتی ہے، اور اس طرح انسان کا جسمانی اورروحانی خلاء وجود سے پُر ہو جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جب یہ طلب اور پکار کا جذبہ انسان کے باطنِ قلب سے لے کر ظاہر بدن تک کے اوپر چھایا ہوا ہے اور وہ اپنے عدمی خلاؤں کو وجود سے پُر کرنے کے لئے دریائے وجود کی طرف فطرتاً دوڑتا ہے جس میں یہ وجودی اسباب ووسائل مچھلیوں کی طرح تیر رہے ہیں، جن کا اختیار کرنا حقیقتاً اس واجب الوجود ذات کی طرف التجا لیجانا ہے، خواہ وہ فعلی رنگ میں ہو یا انفعالی رنگ میں، استعدادی رنگ میں یا اکتسابی رنگ میں، تو زبان کا یہ لحمی ٹکڑا نہ ظاہر بدن سے الگ ہے نہ باطنِ قلب سے جدا ہے، علماً تو وہ باطنِ قلب کا ترجمان ہے اور عملاً وہ ظاہرِ بدن کی حرکت سے متحرک ہے۔

چنانچہ قلب میں جب کوئی داعیہ یا مضمون جوش زن ہوتا ہے تو زبان ہی اسے باہر منظر عام پر لاتی ہے اوراس کی ترجمانی کرتی ہے، اور جب قالب اس جذبہ سے متعلقہ عمل سے حرکت میں آتا ہے تو یہ زبان کا ٹکڑا بھی اس کے مناسبِ حال حرکت کرنے لگتا ہے۔قلب میں خوشی کے جذبات ہوتے ہیں تو زبان بے ساختہ الفاظِ تہنیت وسرور ادا کرتی ہے اور بدن سے اسی نوع کی حرکات صادر ہوتی ہیں، اور جب دل میں غمی کے جذبات ہوتے ہیں تو زبان سے بے اختیار الفاظِ تعزیت وماتم نکلنے لگتے ہیں اور بدن اسی نوع کی پژمردہ حرکات پر مجبور ہو جاتا ہے۔

غرض زبان ایک برزخی چیز ہے جو باطن سے ترجمانی کا اور ظاہر سے حرکت وسکون کا تعلق رکھتی ہے۔اب ظاہر ہے کہ اگر انسان کے دل میں کسی چیز کی طلب کا داعیہ موجود ہے اور وہ خود اس چیز کا مالک نہیں بلکہ مالک دوسرا ہے اور وہ بھی وہ جو مالکِ دوسرائے ہے، جس نے اس شئے کے حصول کے اسباب ووسائل پھیلا رکھے ہیں اور وہ جس طرح ان کے پھیلانے پر قادر ہے اسی طرح سمیٹ لینے پر بھی قدرت رکھتا ہے تو یہ ایک قدرتی چیز ہے کہ حصولِ مطلب کے لئے جب قلب اس کی طرف

رجحان ومیلان سے رجوع کرے گا اور قالب اپنے عمل سے اس کے مقرر کردہ اسباب کی طرف رجوع کرے گا تو زبان بھی اس مقصد کے مناسب الفاظ اور آواز سے اس کی طرف رجوع کرے گی اور جو دل میں ہوگا وہ لازماً زبان اور اعضاء وارکان پر آ کر رہے گا۔ پس اسی طلبِ وجود کی راہ میں زبان کا آواز اور الفاظ نکالنا ہی دعاء ہے۔

پس یہ زبان کی پکار تو دل کی ترجمانی اور موافقت ہے اور سارے بدن کی حرکت کے ساتھ اپنے مناسبِ شان حرکت کرنا بدن کی ترجمانی ہے۔ اسلئے ہم زبان کی پکار کو دعائے قالی کہیں گے جس کو عرفِ عام میں دعاء کہا جاتا ہے اور اب دعاء کی حقیقت اظہارِ احتیاج اور طلبِ حاجات نکل آتی ہے۔ دل اپنی شان کے مطابق فکری رنگ میں اظہارِ احتیاج کرتا ہے، بدن اپنی ساخت کے مطابق عملی رنگ میں اظہارِ احتیاج کرتا ہے اور زبان اپنی وضع کے مطابق قولی رنگ میں اظہارِ احتیاج کرتی ہے۔

پس اگر فی الحقیقت انسان وجود اور وجودیات میں اس منبع وجود کا محتاج ہے اور بلا شبہ ہے، کیونکہ وہ معدوم الاصل ہے اور عدم ہی ہر حالت میں وجود کا محتاج ہے نہ کہ وجود عدم کا، تو پھر اس حقیقتِ واقعہ سے کہ پورے انسان کی طرح اس کا عضو عضو محتاجِ وجود اور طالبِ وجود ہے، جس میں زبان بھی داخل ہے اور اس کی احتیاج قالی ہی ہوسکتی ہے جسے دعاء کہتے ہیں، کون انکار کرسکتا ہے؟ اور اس میں آخر کونسا عقلی یا نقلی مانع اور استحالہ ہے کہ اس سے انسان کترائے؟ پھر بھی اگر کترانا ہی ہے تو اسے دعائے فکری یعنی قلب کی آس اور توقع سے بھی کترا جانا چاہئے کہ یہ دعائے قلبی ہے خواہ وہ کسی سے بھی ہو اور قالب کے دعائے عمل یعنی اختیارِ اسباب سے بھی کترا جانا چاہئے کہ یہ دعائے قالبی ہے۔ اگر ایک دہریہ سب کچھ کرنے سے نہیں کتراتا تو ہمیں اس سے بھی انکار نہ ہوگا کہ وہ دعائے قولی یعنی احتیاجِ دل کی ترجمانی سے بھی کترا جائے، لیکن جب حالی اور عملی، فعلی اور انفعالی دعائیں اس سے کسی حالت میں بھی نہیں چھوٹ سکتیں تو پھر وہ قولی دعاء سے کیسے اور کہاں بھاگ سکتا ہے، خواہ تعصّبات یا جہالت سے کچھ بھی کہے، دراں حالیکہ یہ ایک طبعی اور قدرتی اصول ہے کہ ہمیشہ ظاہر وہی چیز ہوتی ہے جو اندرون میں مخفی ہوتی ہے، اور اندرون میں جو کچھ ہوتا ہے وہ ظاہر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ اس لئے اگر اس کے دل میں کسی مطلوب کی پکار اور طلب موجود ہے جو اس کے خالی اور

محتاج ہونے کی دلیل ہے تو وہ زبان پر آئے بغیر نہیں رہ سکتی اور زبان اس محتاجگی کو کھولے بغیر نہیں رہ سکتی، بشرطیکہ وہ شعور کے ساتھ زندگی بسر کررہا ہے اور حیوانِ محض نہیں ہے۔ جس کی تمام ترہمت بلاشعور محض طبعی رنگ میں صرف مقررہ اسبابِ خوردونوش کی طرف دوڑنے میں لگی رہتی ہے اور اسے کچھ پتہ نہیں ہوتا کہ یہ کہاں سے آرہا ہے، کیوں آرہا ہے اور کس طرح آرہا ہے؟ گویا وہ بلاشعور دعائے عملی پر مجبور ہے اور اسے خود اپنی احتیاج کا شعور نہیں کہ زبان سے اسے ظاہر کرے اور اس کی عملی دعاء کے ساتھ قولی دعاء بھی شامل ہو جائے۔

لیکن جس جاندار میں عقل بھی ہو اور یہ سمجھ بوجھ کر اسباب اختیار کررہا ہے کہ نہ یہ اسباب میرے بنائے ہوئے ہیں نہ میں ان پر بذاتِ خود قادر ہوں بلکہ یہ اور ان کی تاثیرات سب کچھ کسی اور ہی کے قبضہ میں ہیں، جن پر میں اس کی طرف رجوع کئے بغیر قابو نہیں پاسکتا، خواہ میں عمل سے رجوع کروں یا قول سے، حال سے رجوع کروں یا استعداد سے، بلا رجوع وطلب گاری تحصیل مطلوب میں کامیاب نہیں ہوسکتا، تو ناممکن ہے کہ وہ اسباب کو قلب وقالب سے مانگنے کے ساتھ زبان سے بھی مانگنے پر اپنی عقل وشعور کا ثبوت نہ دے؟ اس پر بھی اس کا اس زبانی پکار ودعاء اور اظہارِ احتیاج سے گریز جب کہ وہ احتیاج ومحتاجگی دل میں رچی ہوئی ہے محض خود فریبی نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ اور کیا یہ وہی مثل نہ ہوگی کہ گڑ کھائیں اور گلگلوں سے پرہیز؟ سو ایسے پرہیز گار کے لئے پھر یہ ضروری ہے کہ وہ دعائے فعلی یعنی اسبابِ ظاہری کے استعمال سے بھی پرہیز کرے کہ اسباب اختیار کرنا بھی تو اسی مسبّب الاسباب کی طرف رجوع کرنا اور عملاً اسے پکارنا یا اس سے عملی دعاء مانگنا ہے، جب کہ یہ اسباب اور ان کی تاثیرات خود انسان کے قبضۂ قدرت میں نہیں ہیں۔

نیز اسے چاہئے کہ ان اسباب کے ذریعہ جن نعمتوں کا وجود ہوتا ہے جیسے رزق، صحت، عزت، خوبی اور امن وغیرہ انہیں بھی رد کردے کہ یہ بھی تو اس منبع وجود کا فیضان ہے کہ نعمتیں وجود میں آجائیں اور اسے مل جائیں جو یقیناً انسان کے بس کی نہ تھیں ورنہ وہ مقررہ اسباب سے الگ ہو کر انہیں خود پیدا کرلیا کرتا، پھر اسے یہ بھی چاہئے کہ وہ قلبی پکار یعنی دعائے حالی کو بھی ترک کردے اور قلب میں کسی خوبی کی رغبت وطلب بھی نہ رکھے بلکہ دل کو کلیۃً اپنے سوا ہر چیز سے غنی بنالے، یعنی

آسمان وزمین اوران کی ہرایک پیداوار سے الگ ہوکر بلکہ اس دائرہ ہی سے کہیں باہر نکل کر زندگی بسر کرے، بلکہ خود اپنی ذات کو بھی ترک کردے کہ اس کا وجود بھی تو مالک الملک ہی کا دیا ہوا ہے خود اپنا نہیں ہے، اور وہ بھی اس نے زبانِ استعداد سے پکار کر اس سے لیا ہوا ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ محتاجِ مطلق ایسا کر کے باقی ہی کب رہے گا کہ ان استغناؤں کی نوبت آئے؟ اور جب یہ ہے تو پھر اس سے صاف واضح ہے کہ بلا دعاء والتجا کے اس کا وجود ہی محال ہے یعنی اس کا معرضِ وجود میں آنا ہی درحقیقت اس کی دعاء وپکار کا نتیجہ ہے جو اس کی جبلت اور خمیر میں پڑی ہوئی ہے۔ پس دعاء سے بھاگنا یا اس سے انکار کر دینا حقیقتاً اپنی جبلت سے انکار کرنا اور خود کو دھوکہ دینا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسباب ووسائل کے گم ہوجانے کے وقت جب کہ ایک دہریہ بے وسیلہ رہ جاتا ہے تو جبلی طور پر دعاء اور اس کی زبان دعاء ہی کا سہارا پکڑتی ہے اور اس وقت اس اصلی جبلت کا خود بخود ظہور ہوجاتا ہے جس پر جہالتِ دھند کے پردے پڑے ہوئے تھے، چنانچہ سمندروں کے طوفان میں کشتی گھر جانے کے وقت قرآن نے دہریوں کی بابت کہا ہی ہے کہ:

دَعَوُ االلّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ.

یہ دہریے اخلاص کے ساتھ اللہ سے دعاء مانگنے لگتے ہیں۔

غرض وجودی کائنات کے کنوئیں میں اسباب کا ڈول ڈال کر مقاصد ونتائج کا پانی نکالنا کنوئیں کے سامنے عملاً اپنی محتاجگی کے اظہار کے ساتھ ساتھ ڈول کے واسطہ سے پانی کو عملاً طلب کرنا اور پکارنا نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ مگر کنواں بے شعور وبے اختیار ہے اس لئے اس کے سامنے زبانی طلب بے کار ہے صرف عملی طلب کافی ہے، لیکن اگر نعمت کی طلب کسی باادراک اور خود مختار منعم سے کی جائے گی تو قدرتی طور پر عمل سے پہلے قولی طلب اور پکار بھی ضروری ہوگی کیونکہ وہ منعم کنوئیں کی طرح بے شعور نہیں ہے کہ صرف اس کا استعمال کرلیا جانا کافی ہو، حق تعالیٰ جیسے وجودی نعمتوں کا سرچشمہ، مخزن اور مالک ہے ویسے ہی وہ قادر وتوانا، علیم وحکیم، سمیع وبصیر اور معطی ومحسن بھی ہے۔ اس لئے بغیر اس کے اختیار وقدرت سے اپیل کئے کاربراری ناممکن ہے۔ پس یہی اپیل دعاء ہے، قولاً ہو یا عملاً، حالاً ہو یا قالاً۔

پس اگر وجود کے دائرہ میں حصولِ مقاصد کے لئے دعائے عملی یعنی اختیاری اسباب ضروری ہے تو علم وشعور کے میدان میں دعائے لسانی یعنی الحاح وزاری اس سے بھی زیادہ ضروری ہے، اور اگر دعائے اکتسابی یعنی اسباب کا استعمال کرنا قابلِ اعتراض نہیں تو دعائے لسانی یعنی اسباب کا مانگنا کیوں قابل اعتراض ہے؟ بلکہ غور کرو تو اس اصول پر دعاء درحقیقت انسان کے ساتھ مخصوص نہیں رہتی بلکہ کائنات کے ذرہ ذرہ کا وظیفہ حضرت مسبّب الاسباب سے اپنے مناسبِ حال دعاء ہی مانگنا نکلتا ہے، کیوں کہ عالم کا جزو جزو اپنی استعداد کی قدر اس سے وجودی کمالات واوصاف کا طلب گار ہے مگر جیسا وہ خود ہے ویسی ہی اس کی دعاء ہے، انسان جامع صلاحیتیں رکھتا ہے جس میں جسمانیت، نباتیت، حیوانیت، ملکیت وغیرہ سارے مقامات جمع ہیں اس لئے اس کی دعائیں بھی ہر نوع کی ہونی ضروری ہیں۔ استعدادی بھی، حالی بھی، عملی بھی، قالی بھی بلکہ خصوصیت سے جب کہ انسان کو نطق اور قال دیا گیا ہے جو اس کے لئے اوروں کی نسبت ما بہ الامتیاز ہے۔

ان خصوصیتوں کے پیشِ نظر انسان کی دعاء قالی بھی ہونی چاہیے جو دہریوں کے نزدیک شائد اس لئے قابل مضحکہ ہے کہ غالباً وہ انسانی امتیازات فنا کر کے اسے ڈھوروں اور ڈنگروں (یعنی چوپایوں اور جانوروں) کے زمرہ میں لے آنا چاہتے ہیں اور اگر کوئی دوسرا اس زُمرہ میں نہ آئے تو کم از کم وہ خود ہی اس زمرہ میں داخل ہو جانا چاہتے ہیں۔

بہرحال دعاء بجائے قابل اعتراض ہونے کے ایک فطری جذبہ ثابت ہوتی ہے جس سے کائنات کا کوئی ذرہ بھی مستثنٰی نہیں نکلتا۔ پس معترض تو اس عرفی دعاء پر نکتہ چینی کر کے اسے لغو اور فضول ثابت کرنا چاہتے ہیں اور یہ کہ وہ آفات ومصائب کے سلسلہ میں عبث ہے، لیکن ثابت ہو گیا کہ ان عدمی آفات اور سلبی آثار کے دفعیہ کے لئے بجز دعاء وطلب کے اور کوئی دوسرا علاج ہی نہیں، کیوں کہ وہ دعاء صرف لفظی پکار کا نام نہ رہا کہ یہ تو جنسِ دعاء کی ایک نوع ہے بلکہ اس کے عموم میں دعائے انفعالی، حالی، فعلی اور اکتسابی وغیرہ بھی داخل ہیں اور ان دعاؤں پر انسان اس وقت سے مجبور ہوتا ہے جب سے کہ اس پر انسان کے لفظ کا اطلاق بھی نہیں ہوتا اور وہ استعدادِ محض کے درجہ میں علمِ الٰہی میں مخفی ہوتا ہے۔ گویا انسان مجسم دعاء نکلتا ہے کیوں کہ وہ مجسم احتیاج ومحتاجگی ہے اور محتاجگی کی

مصیبت کا دفعیہ بجز طلب، مانگ، پکار اور دعاء کے اور کچھ نہیں، اور جب انسان اپنے منبع وجود خدا کے ساتھ ہی سرتا پا احتیاج اور دعاءِ مجسم ثابت ہوا تو پھر آخر اسے قولی دعاء سے عار آنے کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟ کہ قال تو حال ہی کا ترجمان ہوسکتا ہے اور قول اس کے سوا اور کوئی حقیقت نہیں کہ وہ حال اور فعل کا منادا اور ترجمان ہے۔ جب زبانِ حال سے اظہارِ احتیاج انسان کا امر طبعی ہے تو زبانِ قال سے اظہارِ احتیاج کو غیر طبعی کیسے کہہ دیا جائے گا؟

غرض دعاء اظہارِ محتاجگی کا نام ہے اور محتاجگی انسان کی حقیقت ہے تو دعاء گویا ایمانی حقیقت کے ساتھ ساتھ انسانی حقیقت بھی ثابت ہوئی اور جب کہ ایک حقیقت انسان میں موجود ہے تو وہ کسی نہ کسی انداز سے اس میں سے طوعاً و کرہاً نمایاں ہوگی اور اس حال کے اظہار پر طبعاً زبان بھی حرکت کرے گی، ورنہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ہم ہر چیز میں اسباب اختیار کر کے کسبِ وجود تو خدا سے کریں، اس کی مصنوعات کو استعمال کر کے ان میں سمائے ہوئے وجودی پرتوؤں سے وجودی نعمتیں حاصل کریں اور زبان سے یہ کہیں کہ نہیں ہمیں کسی سے وجود مانگنے کی ضرورت نہیں، ہم تو خود ہی مالک الوجود ہیں، تو اس سے زیادہ کذب بیانی کی بری مثال اور کیا ہوسکتی ہے کہ آدمی جو کچھ کر رہا ہے ساتھ ہی ساتھ اسے جھٹلا بھی رہا ہے اور اپنی ہی زبان سے اپنے کذاب ہونے کا ڈھنڈورا بھی پیٹ رہا ہے، ورنہ اگر اس میں وہ سچا ہے کہ اسے نعمت کسی سے مانگنے کی ضرورت نہیں، وہ خود ہی اپنا منعم ہے تو پھر آپ سے یہ نعمتیں چھن کیوں جاتی ہیں؟ اور سلبِ وجود کی آفات سے آپ ہلاکت زدہ کیوں ہوجاتے ہیں؟ نیز عالم میں رات دن یہ سلبِ وجود کا بازار کیوں گرم ہے؟ اس کے سوا کیا کہا جائے کہ ان دہریوں کی وہی مثل ہے کہ مانگ کر کھانا اور مروڑ سے رہنا۔

بہر حال اول تو طبعاً اور غلبۂ حال کے طور پر انسان زبان سے دعاء مانگنے پر مجبور ہوگا جیسے دریاؤں میں دہریے بھی دعاء مانگنے پر مجبور ہوجاتے ہیں:

فَاِذَا رَكِبُوْا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ.

پس یہ لوگ جب کشتی پر سوار ہوتے ہیں تو خالص اعتقاد کر کے اللہ کو پکارنے لگتے ہیں۔

لیکن اگر یہ کیفیت کسی نامعقول انسان کا حال نہ بھی بنے تب بھی عقلاً اسے دعاء سے چارۂ کار

نہیں ہے جیسا کہ ابھی واضح ہوا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جہاں عدمی مصیبت غیر اختیاری ہوگی وہاں وجود کی طلب بھی غیر اختیاری رنگ میں ہوگی جسے زبانِ حال کی دعاء کہیں گے، اور جہاں عدمی مصیبت ارادہ واختیار کی لائن سے سر پڑی ہو اس کا دفعیہ وجود کی اختیاری طلب سے ہوگا جو فعل سے بھی ہوگی جب کہ اسباب قبضہ میں ہوں جسے دعائے عملی کہتے ہیں اور قول سے بھی ہوگی جب کہ باوجود فراہمیٔ اسباب نتیجہ قبضہ میں نہ ہو جسے دعائے قولی کہیں گے اور اس لئے دعاء سے کسی حالت میں بھی چارۂ کار نہیں اور ظاہر ہے کہ ایسی ناگزیر چیز کا عین حالت استعمال میں کرتے رہنا خود فریبی ہے جو جہالت کا بھی آخری مقام ہے۔ **والعیاذ باللّٰہ العلیّ العظیم۔**

خلاصۂ بحث

اب خلاصۂ بحث یہ نکل آیا کہ انسانی مصائب کی اصولاً تین نوعیں ہیں:

۱۔ ایک غیر اختیاری مصائب ہیں جو انسانی ارادہ واختیار کے بغیر اس پر طاری ہوتی ہیں، خواہ وہ کتنا ہی معتدل مزاج، معتدل اخلاق اور معتدل الافعال کیوں نہ ہو، جیسے موسموں کے ردوبدل سے پیدا شدہ امراض واحوال، یا لیل ونہار کی گردشوں سے سرزد شدہ متضاد وجودی اور سلبی کیفیات وغیرہ جو کائنات کے ہر ہر ذرہ میں طبعی انداز سے نمایاں ہوتی ہیں۔ ان میں نہ انسان کے ارادہ وفعل کو دخل ہے اور نہ ان میں انسان کی تخصیص ہے، یہ تغیرات جمادات ونباتات، معدنیات وحیوانات، ارضیات وفلکیات پھر انسانوں میں بالغ نابالغ، بچہ اور بڑا، متقی اور فاجر سب میں برابر ہیں، نیز ایک کے سلبی آثار سے بھی دوسرے کو اور خود اپنے کو اذیت پہنچتی ہے۔

پس یہ آفات انفسی بھی ہیں اور آفاقی بھی، لازمی بھی ہیں اور متعدی بھی، ذاتی بھی ہیں اور اضافی بھی۔ غور کیا جائے تو یہ مصائب نہیں بلکہ یہ وہی وجود کی آمد وشد سے پیدا شدہ تغیرات ہیں جو بفعلِ الٰہی اشیائے کائنات میں نمایاں ہوتے ہیں اور اس عالم کی ذاتی خاصیت ہیں جو اس سے جدا نہیں ہوسکتیں کہ یہ عالم عالمِ کون وفساد اور جہانِ وجود وعدم ہے، نہ محض عالمِ وجود ہے کہ صرف نعمتوں کا سرچشمہ ہو، نہ محض عالمِ عدم ہے کہ صرف مصائب ہی کا خزانہ ہو، اس لئے ان کا نام تکوینی تغیرات

رکھنا زیادہ موزوں ہوگا۔

۲۔ دوسری اختیاری مصائب ہیں جو انسان کے تصرفات اورکسب وعمل سے ابھر کر انفس میں بھی نمایاں ہوتی ہیں اور آفاق میں بھی ان کا منشاء اس عدل واعتدال کی خلاف ورزی ہے جو ہر انسان کی فطرت میں رکھا گیا ہے۔اب خواہ یہ بے اعتدالیاں ان طبعی افعال میں نمایاں ہوں جن کا تقاضہ انسان کی طبیعت کرتی ہے جیسے کھانے پینے، سونے جاگنے اور جماع ومباشرت یا لین دین اور قبض وبسط وغیرہ کی جزئیات، یا عقلی افعال میں نمایاں ہوں جن کا تقاضہ عقل کرتی ہے جیسے امورِکلیہ، مفادِ عامہ،نوعی منفعت، اجتماعی، سیاسی اورقومی امور،تمدنی ترقیات، بین الاقوامی معاملات، وسائلِ زندگی کانظم، ایجادات واختراعات ،عمومی تجارات، اقتصادیاتِ عامہ اور کھانے پینے ،سونے جاگنے وغیرہ کے پرتکلف اور نئے نئے انداز وغیرہ کہ یہ تمام جزئیات بھی امورِطبعیہ ہی ہیں ،فرق ہے تو یہ کہ جب وہ کلی اورعمومی صورت اختیار کرلیتی ہیں تو ان میں طبیعت کے ساتھ عقل کا دخل بھی آجاتا ہے اور وہ امورِعقلیہ کہلانے لگتی ہیں، ورنہ جزوی حیثیت میں ان کا منشاء صرف طبیعت ہوتا ہے۔

پس ان آفات کی حقیقت بھی وہی سلبی تغیرات ہیں مگر بواسطۂ کسب واختیارِ انسان ،فرق اتنا ہے کہ طبعی امور میں صرف جزوی اور شخصی مفاد کے لئے یہ ہوس آمیز بے اعتدالیاں کی جاتی ہیں تو آفات بھی شخصی ہوتی ہیں جو خود اپنی ذات سے ذات پر آتی ہیں اور عقلی امور میں نوعی مفاد اور کلی منافع کے لئے اجتماعی بے اعتدالیاں کی جاتی ہیں تو آفات بھی قومی اور جماعتی ہوتی ہیں جو تمدن ومدنیت کی راہ سے ذوات پر پڑتی ہیں، غرض طبعی اور عقلی امور میں عدم العدل سے سرزدشدہ افعال میں چوں کہ عدم کی نسبت لگ جاتی ہے اس لئے اس عدمِ اعتدال یعنی افراط وتفریط کے عدمی آثار اور اشیاءِ کائنات کے غیر معتدل خواص واثرات بصورتِ آفات انسان پر پڑتے ہیں جو اسی کی بے اعتدالیوں کا ردِعمل ہوتے ہیں، یہ آفتیں درحقیقت حسی اسباب ومسبّبات کے سلسلہ میں آتی ہیں یعنی انسان کے حسی افعال پر ان کی ذاتی خاصیت اور عملی مقدمات پر ان کا قدرتی نتیجہ مرتب ہوتا ہے جو قانونِ تکوینی اور قانونِ عادت کی خلاف ورزی سے نمایاں ہوتا ہے۔اس لئے انہیں اکتسابی آفات کہنا چاہئے۔

۳۔ تیسری مصائب وہ ہیں جو شرعی افعال کے سلسلہ میں انسان پر آتی ہیں، یعنی پیدائشی

کمزوریوں اور عیوب ونقائص یا محض طبعی بے اعتدالیوں کا ثمرہ نہیں ہوتیں جو تکوین کے دائرہ کی چیز ہے، بلکہ کسی تشریعی قانون کی خلاف ورزیوں پر اس کے مقنن اور حاکم کی طرف سے بطور پاداشِ عمل ڈالی جاتی ہیں۔ پس جب بھی اس قانونِ الٰہی کی مخالفت رونما ہو اور امورِ شرعیہ میں کھلے بندوں افراط وتفریط سے کام لیا جانے لگے یعنی وجودی افعال کے بجائے جن کی نسبت حق کی طرف ہو، عدمی افعال جن کی نسبت ناحق اور اپنے عدمی الاصل نفس کی طرف ہو، سرزد ہوں، جنہیں معاصی اور مظالم کہا جاتا ہے۔ مثلاً رشد کے بجائے جو رحمانی چیز ہے عدمِ رشد یعنی ضلالت آ جائے جو نفسانی چیز ہے، حق وصداقت کی پیروی کے بجائے جو رحمانی چیز ہے جھوٹ، فریب اور دغا کی پیروی ہو جو محض نفسانی چیز ہے، وفاداریٔ حق کے بجائے عدمِ وفاداری یعنی غداری کا دور دورہ ہو جائے، عدل کے بجائے عدمِ عدل یعنی ظلم وستم کا بازار گرم ہو جائے، امن کے بجائے عدمِ امن یعنی بدامنی وغارت کی دھوم مچ جائے، پاکیزگیٔ نفس کے بجائے ناپاکیٔ نفس اور خبثِ باطن پیدا ہو جائے، حیاء کے بجائے بے حیائی عفت کے بجائے عدمِ عفت یعنی فحش پھیل جائے، مالی عصمت کے بجائے عدمِ عصمت یعنی چوری ڈکیتی کا بازار گرم ہو جائے، جانی عصمت کے بجائے بے عصمتی یعنی قتل وغارت گری پھیل جائے، استغناء کے بجائے عدمِ استغناء یعنی استعماریت پھیل جائے۔

خلاصہ یہ کہ انفس میں وجودی صفات وافعال کے بجائے عدمی اضداد کا غلبہ ہو جائے اور اکتسابی وجود کے بجائے رگ وپے میں اکتسابی عدم سرایت کر جائے اور عدم دوست انسانوں کی وجہ سے خدا کی سرزمین بے آئین ہو جائے، جس میں قانون کے بجائے لاقانونیت اور نورِ فطرت کے بجائے ظلمتِ نفس، غرض نفسانیت کی ساری ہی عدمیات حرکت میں آ جائیں اور یہ انسانی نفس وجودی اموراور بارگاہِ وجود سے منحرف ہو کر عدم کی طرف بڑھنے لگے تو حضرت واجب الوجود کی طرف سے وجودی نعمتیں سلب ہونی شروع ہو جائیں گی اور اس عدم دوست قوم کا یہ اندرونی اکتسابی عدم بقاعدہ ’’کند ہم جنس با ہم جنس پرواز‘‘ باہر کے عدم کو کھینچنے لگے گا اور زمین وآسمان کے عدمی آثار بصورت مصائب اس عدمی نفس سے آملیں گے اور ان کی وجودی برکات کی جو نعمتیں تھیں سلب ہو جائیں گی اگر خلاف ورزی انفرادی ہو گی تو عذابِ خداوندی بھی انفرادی طور پر تکوینی راستہ سے آئے گا اور اگر

خلاف ورزی قومی اور جماعتی رنگ کی ہوگی تو وبال ونکال بھی اجتماعی حیثیت سے سامنے آئے گا، کبھی بطور عادت اور کبھی بطور خرقِ عادت کہ جس میں مجرم وغیر مجرم الگ الگ کر دیئے جائیں، جس میں وہی علم وادراک کا رشتہ مؤثر ہوگا اور کائنات کی ہر شئے اس رشتۂ علم واحساس کے اشتراک سے مظہر غضبِ خداوندی ہوکر اس مجرم قوم کو عذاب بھگتائے گی۔ اس لئے ان آفات کو انتقامی تعزیرات کہنا چاہئے، جو کبھی عناصر کے ذریعہ خود قوم کی ذات ہی سے وجود سلب ہو جانے کا ذریعہ ثابت ہوگی جیسے قومِ نوح اور قومِ موسیٰ کو پانی کے ذریعہ، قومِ عاد کو ہوا کے ذریعہ، قومِ لوط کو پتھراؤ کے ذریعہ، زمین کے لوٹ دینے سے اور قارون کو زمین پھاڑ کر دھنسا دینے سے، قومِ شعیب کو ابر میں سے آگ برسا دینے سے، غرض پانی، ہوا، مٹی، آگ چاروں عناصر سے اقوام کو تباہ کر دیا گیا ہے۔ اور کبھی ذی عقل و بے عقل نفوس کے ذریعہ اقوام وافراد سے وجود سلب کر لئے جانے کا وسیلہ بنیں گی جیسے بنی اسرائیل کے مجرم طبقہ کو ایک دفعہ بختِ نصر کے ذریعہ دوسری دفعہ ٹیٹس رومی کے ذریعہ، یا مشرکین مکہ کو مسلمانوں کے تسلط کے ذریعہ یا عیسائیوں کو مسلمانوں کے قتال کے ذریعہ ختم کر دیا گیا، کبھی جانوروں کے ذریعہ جیسے دعائے نبوی سے بعض مشرکین مکہ پر شیر مسلط ہوا، بعض بنی اسرائیل خود ہی سور اور بندر بنا کر ختم کر دیئے گئے۔ ظاہر ہے کہ یہ محض تکوینی تغیرات نہ تھے بلکہ انتقامی مصائب تھے جو گناہ اور اعمالِ بد کی پاداش میں جتلا کر مسلط کر دیئے گئے، آیات واحادیثِ نبوی میں تعمیم وتخصیص کے ساتھ ایسے ذنوب کا ذکر کیا گیا ہے جن پر ان کے مناسبِ حال پاداش اور انتقامی مصائب کے مرتب ہونے کا عموی طور پر ذکر فرمایا:

وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ. (القرآن الکریم)

جو مصیبت بھی تمہیں پہنچتی ہے وہ تمہارے کرتوت ہی سے پہنچتی ہے۔

حدیث نبویؐ میں ہے جس کو مسند احمد نے روایت کیا ہے:

ان الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه.

آدمی گناہ کر کے رزق سے محروم کر دیا جاتا ہے۔

ابن ماجہ کی ایک حدیث میں جس کو عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے، فرمایا گیا کہ

فحش وبے حیائی پر طاعون اور نئی نئی بیماریاں، ناپ تول کی کمی اور خیانت پر قحط وتنگدستی اور ظلمِ حکام، زکوٰۃ نہ دینے پر امساکِ باراں، عہد شکنی پر تسلطِ اعداء اقوام کی مصائب مسلط کی جاتی ہیں جو بلاشبہ انتقامِ خداوندی اور قانون شکنی کی پاداش ہے جس میں سلبِ صحت، سلبِ رفاہیت، سلبِ رزق، سلبِ حکومت جیسی عدمی آفات مسلط ہوتی ہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے زلزلہ کا سبب بے باکی اور عمومیت کے ساتھ زناکاری، شراب نوشی کی کثرت اور باجے گاجے کی بہتات بتلاتے ہوئے اس کی صراحت فرمائی کہ جب یہ چیزیں عام ہوجاتی ہیں تو غیرتِ خداوندی جوش میں آتی ہے اور زمین کو حکم دیا جاتا ہے کہ ان کو ہلا ڈال، جس سے واضح ہے کہ اس رشتۂ احساس وادراک کے اشتراک سے زمین کو طبعی رنگ میں الہام کردیا جاتا ہے اور وہ تعمیل کرتی ہے۔ یا حدیث میں ہے کہ جب اللہ عزوجل بندوں سے انتقام لینا چاہتے ہیں تو بچے بکثرت مرتے ہیں اور عورتیں بانجھ ہوجاتی ہیں، جس میں سلبِ نسل اور سلبِ حرث کی عدمی آفت سر پڑتی ہے۔ غرض زوالِ نعمت اور سلبِ وجود کے یہ تغیرات خود انسانی تغیر یعنی گناہ ومعصیت کی وجہ سے بطور پاداشِ عمل ہوتے ہیں۔ قرآن نے اسی تغیر اور سلبِ نعمت کی طرف اشارہ فرمایا:

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَابِاَنْفُسِهِمْ وَاِذَآ اَرَادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ سُوْٓءًا فَلَا مَرَدَّلَهٗ وَمَالَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ مِنْ وَّالٍ○ (قرآن کریم)

یہ اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم پر کوئی انعام فرماتے ہیں تو اس وقت تک اسے نہیں بدلتے جب تک قوم ہی اپنی حالت نہ بدل دے اور اللہ تعالیٰ جب کسی قوم کے ساتھ بُرا برتاؤ کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اسے کوئی بدلنے والا نہیں اور اللہ کے سوا ان کا کوئی ولی وارث بھی نہیں ہے۔

دوسری جگہ تغیر اور سلبِ نعمت کا سبب انفسی تغیرات اور معاصی کو بتلایا گیا:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ.

بیشک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتے جب تک قوم خود ہی اپنی حالت نہ بدل ڈالے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مصائب وآفات کی تین نوعیں ثابت ہوئیں، تکوینی تغیرات، اکتسابی آفات، اور انتقامی تعزیرات۔ اول نوع غیر اختیاری ہے، دوسری نوع اختیاری ہے مگر اس کا منشاء چوں کہ خود

اپنی ذات کا خلقی نقص وعیب ہے اس لئے بلحاظ منشاء وہ بھی ایک حد تک غیر اختیاری ہے۔ تیسری نوع حقیقتاً اختیاری ہے کہ اس کا منشاء قانون شکنی اور غدر ہے، لیکن ہر مصیبت کی حقیقت وہی سلبِ وجود نکلتی ہے، کہیں وجودِ ذات سلب ہوتا ہے اور کہیں وجودِ صفات واحوال، اور اس سلب کا تعلق انسان کے اندرونی سلب سے ہے، یعنی جب انسان وجودی افعال ترک کر دیتا ہے خواہ ان میں اعتدال کا وجود نہ رہے افراط وتفریط جگہ پا جائے یا ان میں اتباعِ حضرتِ وجود نہ رہے بلکہ وجودی قانون کی خلاف ورزی ہو تو اس نعمتِ اعتدال اور نعمتِ علم واتباع کے ازالہ سے جو اندرونی تغیر اور سلبِ وجود ہے، باہر کی نعمتیں ہی ختم کر دی جاتی ہیں جو بیرونی تغیر اور سلبِ وجود ہے جیسا کہ آیت بالا سے واضح ہوا۔

پس دہریوں کا یہ کہنا کہ انسانی مصائب معاذ اللہ خدا کی طرف سے ظلم ہے یا اس کے وجود سے انکار کو مستلزم ہے جہالت پر مبنی ہوا، مصائب ظلم نہیں بلکہ عین عدل ثابت ہوئیں کہ ایک طبعی، عقلی اور شرعی فعل پر کمالِ عدل سے اس کی خاصیت مرتب کر دی جاتی ہیں اور ابرازِ خاصیات (یعنی شئے کے خواص وآثار کو کھول دینا) عین عدل اور کمالِ عدل ہے۔

اور جب یہ واضح ہو گیا کہ مصیبت سلبِ وجود کا نام ہے تو مصیبت انکارِ صانع کی تو کیا دلیل ہوتی جو دہریوں کا دعویٰ ہے، بلکہ وجودِ صانع کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوئی، کیوں کہ مصیبت ایک عدمی چیز ہے جو سلبِ وجود سے نمایاں ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ سلبِ وجود خود وجود کی دلیل ہے نہ کہ عدم کی، کیونکہ اگر اشیاء میں وجود نہ ہو تو سلب ان سے کس چیز کا نام ہوگا؟ پھر ساتھ ہی اس سلبِ وجود سے جہاں اشیاء میں وجود ثابت ہوا وہیں اس کا غیر اصلی اور عارضی ہونا بھی ثابت ہو گیا ورنہ اگر عارضی نہ ہوتا بلکہ اصلی ہوتا تو سلب نہ ہو سکتا، اور ظاہر ہے کہ جب ان اشیاء میں وجود بھی ثابت ہوا، اور اس کا عارضی ہونا بھی، تو اس مسلمہ قاعدے سے کہ ہر ما بالعرض کیلئے ایک ما بالذات کی ضرورت ہے، جہاں سے عارضی موجودات میں وجود آئے، لامحالہ ان میں وجود کسی ایسے ذاتی الوجود ہی سے آ سکتا ہے جس میں سے وہ کبھی سلب نہ ہو سکے اور وہی ذاتی الوجود اور اصلی الوجود اور واجب الوجود ذات اور موجود اصلی مالک الملک خدائے برتر وتوانا ہے۔

اس لئے مصائب خود وجودِ الٰہی کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوئیں نہ کہ انکارِ خدا کی، اور انہیں سامنے رکھ کر خدا کے وجود سے انکار کر دینا انتہائی نادانی اور سفاہت ہے، اور نیز جب کہ انسانی تدبیر

سے مصائب رک نہیں سکتیں نہ آج تک عالم سے مصائب کا خاتمہ ہوا نہ ہوگا بلکہ مصائب ہمیشہ ہی رنگ بدل بدل کر آتی رہیں گی تو اس کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ انسان اس راہ میں مجبور ہے اور بہرحال کسی نہ کسی رنگ سے اس دنیا میں مصیبتیں بھگتنی ہی ہیں تو اس سے خود واضح ہوتا ہے کہ اس پر کوئی جابر ضرور ہے ورنہ کوئی بھی مجبور بغیر کسی جابر کے نہیں ہوسکتا، اور وہ جابر بھی وہ ہے جس کے ہاتھ میں سارے ہی اسباب ومسبّبات کا سلسلہ ہے۔

ظاہر ہے کہ وہ جابر مادہ نہیں کیوں کہ مادہ تو خود ہر وقت متغیر ہے اور تغیر وہی مجبوری کا سلبِ وجود ہے تو وہ جابر کیسے ہوسکتا ہے، نیز عقل بھی نہیں، ورنہ وہ اب تک انسدادِ مصائب نہ کرسکی بلکہ مصائب کے ہجوم میں بسا اوقات وہ خود بھی خبط ہوجاتی ہے تو وہ انسان پر جابر کیا ہوتی؟ پھر مادہ ہو یا عقل یہ خود انسانی ہی چیزیں ہیں اور اسی کے خمیر کا جزوِ اعظم ہیں، اس لئے اس مجبور انسان پر اس کے یہ اجزاء جابر کیسے بن سکتے ہیں، یہ خود مجبور ہیں۔

اس لئے جابر ہستی بلاشبہ اسی خدا کی ہستی ہوسکتی ہے جو اسباب ومسبّبات کے نظام پر قادر اور قاہر ہو، کہ جب چاہے بنادے اور جب چاہے متغیر کر کے اسے مصائب وآفات زدہ بنادے۔ پس مصائب وآفات وجودِ خداوندی کی دلیل ثابت ہوتی ہیں نہ کہ انکارِ خدا کی، اور اس سے یہ بھی خوب روشن ہوجاتا ہے کہ جب نعمت نام وجود کا ہے اور وجود بالذات صرف حق تعالیٰ کا ہے تو تمام نعمتوں کا ظاہری وباطنی سرچشمہ صرف ذاتِ حق ہی ہوسکتی ہے کہ ہر جگہ نعمت اسی سے آسکتی ہے، کہ وجود اسی سے آسکتا ہے۔ اس لئے قرآن نے ببانگِ دہل اعلان کردیا کہ:

وَمَابِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ. (القرآن الکریم)

جو بھی نعمت تمہارے پاس ہے وہ سب من اللہ ہے۔

اور جب کہ مصیبت نام ہے تغیر اور سلبِ وجود کا اور وہ عدمی چیز ہے اور یہ سلب وعدم مخصوص ہے مخلوق کے ساتھ کہ اس میں وجود اپنا اور اصلی نہیں، اس لئے چھنتا اور سلب ہوتا ہے، تو تمام مصیبتوں کا منشاء ذاتِ مخلوق ہوئی اور تغیر ومصیبت اس کی اصلیت ثابت ہوئی، خواہ وہ اس کے طبعی اخلاق سے ابھرے جو عدمی ہیں یا اس کے عدمی رنگ کے اختیاری افعال سے ابھرے جو نفسانی ہیں اور اس کے عدمی الاصل نفس کی طرف منسوب ہیں۔ اس لئے قرآن حکیم نے کھلا اعلان فرمایا:

وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ. (القرآن الحکیم)

اور جو کچھ مصیبت تم کو پہنچتی ہے سو وہ تمہارے اعمال کا نتیجہ ہے۔

پھر دوسری جگہ لفظ تغیر ہی کی تعبیر کے ساتھ فرمایا:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ.

بیشک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتے جب تک قوم خود ہی اپنی حالت نہ بدل ڈالے۔

دوسری جگہ اس سے زیادہ واضح فرمایا کہ تغیر نعمت میں ہوتا ہے جب کہ بندے اپنے افعال کو متغیر کر لیتے ہیں اور خیر کو شر بنا لیتے ہیں۔ فرمایا:

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَابِاَنْفُسِهِمْ (قرآن کریم)

یہ اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم پر کوئی انعام فرماتے ہیں تو اس وقت تک اسے نہیں بدلتے جب تک قوم ہی اپنی حالت نہ بدلے۔

غرض قرآن حکیم کے نعمت کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے اور مصیبت کو بندہ کی طرف نسبت دینے سے اللہ کا ذاتی الوجود ہونا اور بندہ کا عارضی الوجود اور مسلوب الوجود ہونا کھل کر واضح ہوگیا، اور نمایاں ہوگیا کہ انسانی مصائب وآفات مخلوق ہی کی عدمی جبلت کی کارگزاری ہے، خواہ وہ عدم اصلی کے اثرات ہوں جو غیر اختیاری ہیں یا عدمِ عرضی کے ہوں جو اختیاری ہے اور عدمی افعال کے کسب کرنے سے آتا ہے، اور اس طرح غیر اختیاری آفات تو انسان کے غیر اختیاری عدم اور عدمی جبلت کا خاصہ ہیں اور اختیاری آفات اس کے اکتسابی عدم کے ثمرات یعنی تغیرات اور انتقامات ہیں، اور جب کہ عدم اس کا اپنا ہے تو مصائب وآفات بھی اس کی اپنی ہوئیں جو اس میں سے ابھرنے والی ہیں مگر بفعلِ الٰہی کہ خود عدم میں بغیر وجود کے واسطہ کے کھل جانے اور عدمی آثار میں بلا وجودی آثار کے توسط کے اپنے کو نمایاں کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے، اس لئے مصائب کا ورود بھی انسان پر فطری اور طبعی ہے اور خدا کے فعل یعنی عطائے وجود کا واسطہ آنا بھی ظہورِ مصائب کے لئے فطری اور طبعی ہے، اس لئے مصائب سے انکار کرنا تو خود اپنے سے انکار کر دینا ہے کہ مصیبت کے سوا ہماری جبلت اور ہمارا جوہر ہی کیا ہے، اور مصائب کی بناء پر جو ہم سے کسی حال میں ٹلنے والی نہیں ہیں خدا

کے وجود سے انکار کر دینا اپنے کو دھوکہ دینا ہے کہ اس کے فعلِ تخلیق کے بغیر ہماری جبلت واشگاف نہیں ہوسکتی، اور ہم ہم نہیں بن سکتے۔

اندریں صورت مصائب پر خداوندِ کریم کا شکوہ کرنا اپنے کو بھول جانا نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ کہ مصائب ہی تو ہماری جبلت تھے، جن کے ظہور پر خدا نے کوئی پابندی عائد نہیں فرمائی۔ پس ہماری آزادی سے اپنی جبلت کو کھول دینے کا موقعہ دینا اور آزادی بخشنا احسان ہے یا برائی؟ اور اس پر اس کا شکر کرنا چاہئے یا شکوہ؟ ہاں شکوہ کیا جائے تو اپنے ہی اس عدمی نفس کا نہ کہ موجودِ اصلی خدا کا۔

پھر دفعِ مصائب کے لئے اس سے دعاء نہ مانگنا اور وجودی نعمتیں اس سے طلب نہ کرنا اپنی فطرت کو اجاڑنا ہے کہ فطرت کا تقاضا تو طلب وتمنائے وجود ہے اور وہ صرف اسی منبع وجود سے ہوسکتی ہے تو باوجود تمنائے دلی اور طلبِ درونی کے محض اس کے زبان پر لانے سے بچنا یا اسے چھپانا خود اپنے کو جھٹلانا ہے۔

بہرحال اس راہ کے یہ تمام منفی پہلو یعنی مصائب کا انکار خالقِ مصائب کا انکار، اس کے فعل مصیبت آفرینی کا انکار، اس کی وجود بخشی کی نعمت کا انکار، پھر اس سے طلبِ وجود اور تمنائے وجود کا انکار وغیرہ تمام انکاری پہلو کوئی مذہب یا مسلک نہیں کوئی نظریہ اور عقیدہ نہیں کہ مذہب اور عقیدہ مثبت چیز ہوتی ہے نہ کہ منفی، اسے مذہب بنا کر اربابِ مذاہب پر اعتراض کرنا محض خود فریبی اور دوسروں کو دھوکہ دہی ہے۔

ہاں اس راہ میں اگر کوئی عقلی فریضہ اس عقل مند انسان پر عائد ہوتا ہے تو وہ مثبت فریضہ ہے اور وہ یہ کہ اولاً مصائب پر صبر وتحمل سے کام لیا جائے کہ اپنے نفس کی یا اس کے جوہر کی تبدیلی ناممکن ہے، اس لئے مصائب کا خاتمہ بھی ناممکن ہے۔ ثانیاً مصائب کو سامنے رکھ کر وجودِ خداوندی پر یقین لایا جائے کہ کوئی عدم یا عدمی اثر بغیر اس کی وجود بخشی کے نمایاں نہیں ہوسکتا۔ ثالثاً دفع مصائب کے لئے صرف اسی کی طرف رجوع کیا جائے کہ عدم اور عدمی آثار بغیر وجود اور وجودی آثار کے دفع نہیں ہوسکتے اور وجود وآثارِ وجود صرف اسی منبع وجود سے آسکتے ہیں۔ رابعاً اس سے قولاً دعاء مانگنا اور الحاح وزاری کرنا قلباً خشوع وخضوع اختیار کرنا اور قالباً افعالِ عبودیت وانکساری ادا کرنا کہ محتاج کا کام

اظہارِ احتیاج کے سوا اور کچھ نہیں، جب کہ یہ محتاجگی ایک امر واقعہ ہے۔ پس فعلاً تو احتیاج واقع ہے تو قولاً اس امر واقعہ کا اظہار ضروری ہے کہ اظہارِ واقعہ سے واقعہ کا ثبوت تو ہوتا ہی ہے صاحبِ واقعہ کی وقعت بھی قائم ہوتی ہے جس پر انجام کے پاکیزہ ثمرات مرتب ہوتے ہیں۔

غرض اس راہ میں مثبت پہلو ہی انسان کو سرفراز کر سکتے ہیں کہ وہ مصائب کو تو اپنی خاصیت سمجھے کہ خود مخزنِ عدم ہے اور دفع مصائب کو خداوندِ کریم کی جانب سے سمجھے کہ وہ مخزنِ وجود ہے، اور آثارِ عدم کا دفعیہ آثارِ وجود ہی سے ہوسکتا ہے کہ اس کے بغیر اس عبدِ مطلق کی عبدیت کے ثبوت کی اور کوئی صورت نہیں۔

والحمد لله الذی بنعمته تتم الصالحات فَلَه الحمد اولاً وَّاٰخرًا وظاهرًا وباطناً ولنا العبودية اوَّلاً وَّاٰخرًا وظاهرًا وباطنًا وباللّٰه التوفيق. وما علينا الاالبلاغ.

محمد طیب غفرلہٗ
مہتمم دارالعلوم دیوبند